

J.H.Huijts

Gedeelde verantwoorde- lijkheid

Een oriëntatie in de
psychologie der morele
zelfverwerkelijking



paul
brand

Gedeelde verantwoordelijkheid

Promotor: Prof. Dr. P. J. A. Calon

Gedeelde verantwoordelijkheid

Een oriëntatie in de psychologie der morele zelfverwerkelijking

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

Ter verkrijging van de graad van doctor
in de sociale wetenschappen
aan de katholieke universiteit te Nijmegen,
op gezag van de rector magnificus, doctor A. Th. L. M. Mertens,
hoogleraar in de faculteit der geneeskunde,
volgens besluit van de senaat
in het openbaar te verdedigen op 13 oktober 1967
des namiddags te vier uur
door
Joseph Hubertus Huijts
geboren te Mesch-Eijsden

1967 Paul Brand Hilversum Maaseik

Inhoud

Inleiding 7

Ontwerp 16

Deel I. De psychologie der morele zelfverwerkelijking

Spraakgebruik en woordgeschiedenis van 'geweten' 20

opzet van het eerste deel 25

A Geweten als intersubjectieve relatie 28

De alledaagse ervaring – Structuur van samenleven en morele aanpassing – Onwerkelijk schuldgevoel en onderlinge verhoudingen – Samenvatting

B Geweten als zelfwaardering 38

Zelfrespect en morele zekerheid – Persoonlijke stellingname – Niveaus van zelfkennis – Samenvatting

C Geweten als persoonsontplooiing 46

De aanvang van het geweten – De stemmingen – Smaak en tast – De gevoelens – Geweten en schuldgevoel – Onze behoeften – De 'rede' – Samenvatting

Beloning-straf-konflikt – Eerste kritiek: pars pro toto – Verzelfstandigde drift – Het konflikt – Straf en beloning – Een kwestie van willen – Het goede en het kwade geweten – Identifikatie – Samenvatting

D Geweten als zelfverwerkelijking 99

De stem van het geweten – Geweten als normbesef – De norm is indikatief – De norm is relatief – De norm is meerzinnig – Psychologische relevantie – Uit de alledaagse leefwereld – Continuïteit – Morele gezindheid – Gezindheid en goede bedoeling – Autonomie en heteronomie – Geweten als religieus verschijnsel – Samenvatting

Deel II. Balans van het experimenteel-psychologisch onderzoek

Enkele historische gegevens 120

Vier thema's van onderzoek 121

A Het zedelijk oordeel 123

Methoden – Guy Fernald – Tussenwegen – Jean Piaget – Waardering – Conclusies – De tijd na Piaget – Leeftijd – Intelligentie – Sociale status – Opvoedershouding – Commentaar – Samenvatting

B Het schuld bewustzijn 157

Opzet – Resultaten – Waardering

C Het geweten 163

Resultaten – Samenvatting

D Het morele gedrag 168

Twee voorbeelden

Afronding 173

Deel III. Gedeelde verantwoordelijkheid

Research – Methoden 176

A Van censuur naar selectieve openheid 181

Samenleving en onderzoekrichting – Het geweten als relatiefenomeen – Het veld der facticiteit – De inhoudelijke analyse – Samenvatting

B Fasen van behoren 194

Het kleine kind – Het schoolkind – De jeugdige – Samenvatting

Uitzicht 212

Overzicht 216

Résumé 221

Literatuur 224

Inleiding

Wij kennen vele wijsgerige stromingen die allen op eigen wijze hun licht laten schijnen op het menselijk bestaan. In hun bonte geheel gaan zij ons stilaan overtuigen, dat het moeilijk is één systeem te scheppen dat in alle opzichten voldoet, en een verklaring inhoudt voor elk feit in het universum. De wijsgeer richt dan ook steeds meer zijn aandacht op het menselijk gebeuren in zijn concrete context. En hetgeen hem het meest zal verrassen – volgens Warnock – is de capaciteit van de mens om spontaan te handelen en te kiezen tussen alternatieven; om besluiten te nemen en vast te houden, om beslissingen te betreuren en plannen te veranderen, om zich schuldig te voelen en trots te zijn op zijn resultaten. Deze capaciteit maakt moraliteit mogelijk. Warnock concludeert hieruit aan het einde van haar overzicht over de ethiek in deze eeuw, dat we nu meer aandacht hebben voor de wijze waarop de mens zijn beslissingen neemt en welke besluiten reëel zijn. Het vergelijken van moraaltheorieën boeit ons minder (364). Als voorbeeld haalt zij de opvatting aan, dat we lange tijd gemeend hebben dat alle morele beslissingen principiële moeten zijn of gemotiveerd door plicht. En zij wijst erop hoe Sartre ons de ogen heeft geopend voor het inzicht dat deze mening niet altijd opgaat, integendeel dat zulke beslissingen uitingen kunnen zijn van een 'mauvaise foi'.

De vernieuwing in het morele denken wordt gekarakteriseerd als een werkelijke omwenteling. Zij voert Leclercq zelfs tot de uitspraak dat we ons nu pas bewust worden wat moraal is (222). De wijze waarop wij reflecteren over moraal is inderdaad zo verschillend van het verleden, dat het soms de indruk wekt alsof wij pas aan het begin staan van de moraal-wetenschap. Dit is niet alleen aan de orde bij de theoretische reflexie, maar komt evenzeer boven waar we kritisch voorlichtend of vormend bezig zijn; en ook waar

we zelf ons bestaan moreel trachten te richten. De vraag naar een nieuw vast punt in de morele stellingname houdt ons gevangen. En aan een 'ethiek als waagstuk' zijn we met z'n allen nog niet toe.

Deze studie heeft ook kenmerken van deze omwenteling. Zij tracht het gewetensfeit psychologisch te plaatsen in zijn verschillende samenhangen: door formalisering en functionalisering – om met termen van Linschoten te spreken (234). Om dit te kunnen doen, moeten wij deze werkelijkheid reduceren tot verschillende modellen. Zo spreken we in het eerste deel van geweten als intersubjectieve relatie, als zelfwaardering, persoonsontplooiing en zelfverwerkelijking. De keuze van deze modellen vóóronderstelt reeds een bepaald mensbeeld, ook al thematiseren wij dit niet expliciet.

De Graaf spreekt in dit verband van de *ant-woordende mens* ter onderscheiding van de 'homo faber' en de 'homo civis' (135,71). Het is de mens, die zich in het kader van de verantwoordelijkheid de vraag stelt: 'Wat is er eigenlijk aan het gebeuren en hoe moet ik daarop antwoorden zó, dat mijn antwoord past in de totale interactie, vóórlopig en als anticipatie voor een verder antwoord?'

In verband met deze antropologische vóóronderstelling, menen wij vooraf nog op iets anders te moeten wijzen. De lezer zal in deze studie het geweten op velerlei wijzen geformuleerd vinden. En telkenmale zal hij ontdekken dat elke formule betrekkelijk is, dat wil zeggen, slechts verstaanbaar binnen een bepaalde context. Het is zelfs niet onmogelijk dat hij de verwoording waarop hij gehoopt had, mist of dat zij niet die accentuering krijgt, welke hij noodzakelijk vindt. Er zijn vele mogelijkheden van omschrijving, zoals nog verderop zal blijken. Voorwetenschappelijk hebben we allen reeds min of meer onze vaste concepten. We identificeren het geweten licht met kennis van regels, taakbesef, verantwoordelijkheidsgevoel en plicht.

Al deze opvattingen hebben hun eigen betekenis bij de psychologische bestudering van het gewetensfeit. Onze studie beoogt niet het onderscheid tussen deze vele wijzen van benoeming toe te spitsen. Zij hebben alle hun vóór en tégen, zoals nog bij nadere analyse zal blijken.

Geweten is voor ons overal aanwijsbaar waar de mens, in contact met de wereld, zich geroepen acht tot een antwoord op de vragen welke deze wereld stelt. De poging tot antwoord kan zeer

verschillend gestructueerd zijn, al zal zij zich altijd kenmerken door een zekere onontkoombaarheid, welke dwingt tot unificering van de totale levensoriëntatie. Zij kan reeds aanwezig zijn in de lustvolle toewending van de pasgeborene, en in de koppigheidsuitingen van de peuter. Sommigen zullen hier liever spreken van pre-morele bestaansvormen, zoals bijvoorbeeld Freud doet (p. 72). De echte moraliteit zou dan doorbreken bij de eerste vormen van regelbesef, bij ongeveer drie jaar. Of rond zes jaar, omdat het kind de onderwerping aan een autoriteit als moreel houvast op zich neemt. Weer anderen menen dat men pas echt van geweten kan spreken wanneer de mens de individuatie ten volle bereikt. Wij willen de redelijkheid van zulke standpunten niet betwisten. Het heeft — opvoedkundig gezien — zelfs zin zuinig te zijn in het gebruik van het woord moreel of zedelijk. Vele gedragingen van jeugdigen komen ons inderdaad voor als pre-moreel, nog niet bepaald door sociaal vastgestelde normen. Dit wil echter niet zeggen dat ook in deze gedragingen niet reeds gezocht wordt naar meer stabiele verantwoording. Wij menen ons op het standpunt te moeten stellen dat elk gedrag en beleven een moment van morele zelfverwerkelijking bevat. Voor dit uitgangspunt is voldoende steun in de literatuur te vinden: 'These varieties of imperative appear to include the whole of voluntary human behavior, so that obligation is not a dissociated realm of human experience' (166, 182). Ook Andriessen tracht — geïnspireerd door de opvattingen van Calon — onder de term van 'het behoren' het gehele terrein der morele zelfverwerkelijking te vangen (6). Het zedelijke is — (voor de psycholoog) — geen waarde op zich, welke als het ware een eigen gebied vormt, naast andere levensterreinen. Het is ook geen nieuwe waarde, welke opgeteld kan worden bij andere. Het openbaart zich juist in de realisering van alle levenswaarden als een behoren, als beslissend voor de waarde van het mens-zijn überhaupt.

Het axiologisch moment doortrekt zodanig ons totale bestaan, dat het geweten talloze verbanden en verschijningsvormen kent. Of men een van deze vormen tot het geweten per definitie maakt, is een kwestie van afspraak. Overigens zal nog blijken dat er tussen alle varianten verband bestaat: 'Dasz in dieser übersichtlichen Darstellung scharf getrennt wird, was sich in Wirklichkeit in fließenden Übergängen vollzieht, dasz es sich nicht um die Existenz ei-

nes über-Ichs allein, sondern um dessen relative Stärke und Einflusssphäre handelt, wird jeder Einsichtige verstehen und in Rechnung bringen' (117, 484).

De morele aspecten van het leven hebben van de empirische psychologie geen overdreven belangstelling ondervonden. Historisch dateert deze interesse sinds een halve eeuw. De *motieven voor een meer expliciete aandacht* kunnen herleid worden tot de volgende categoriën:

1. *Medisch-therapeutische*

De eerste stimulans tot psychologische studie van bepaalde levensfacetten is vaak de anomalie van het menselijk bestaan. Dit geldt te meer waar deze anomalie van het menselijk bestaan een appèl inhoudt tot heling (169). Zo is de psychologie van het geweten onder andere op gang gekomen in de Amerikaanse gevangenissen rond het begrip 'moral insanity' (190). Hier heeft Fernald als een van de eersten de onderzoekstechniek op gang gebracht (101). Als praktisch motief voor studie wordt vaker verwezen naar de rechtspraak over jeugdigen: hoever gaat hun aansprakelijkheid? (32). Een andere sterke impuls is uitgegaan van de psycho-analytisch georiënteerde psychiatrie. De onderzoekingen van de moraliteit blijken van veel belang voor het verstaan van de defensie-mechanismen en het innerlijk conflict. De psycho-analyse heeft van de aanvang af gewezen op de samenhang van moreel besef en psychische stoornis. 'A claim could be made, for both, Freud and Piaget, that they had laid the basis for the scientific study of morality. Before them, the moral impuls had been regarded with Kantian awe as transcendental, innate, absolute and categorically binding, after them, it was no longer possible to think of it except as earth-bond, relative and very much a part of human development under human conditions' (9, 262). Ook in onze tijd wekken de medisch-therapeutische motieven deze psychologische interesse. Onder andere treedt dit naar voren in de nog jonge beweging van de geestelijke gezondheidszorg (331 + 354).

2. *Pedagogisch-psychologische*

In dezelfde tijd dat de psychoanalyse verbanden begint aan te

wijzen tussen de kindsheidservaringen en de moraliteit van het volwassen gedrag, groeit ook de aandacht der meer psychologisch ingestelde pedagogen voor gewetensfenomenen. Wat hen vooral bezighoudt is het ontwikkelingsverloop van het zedelijk oordeel tot aan de maturiteit. Een reeks onderzoekingen zijn hieraan gewijd. Reeds in 1915 klaagt Roth erover dat het onderricht in de ethiek op de duitse scholen ten achter is gebleven bij die van andere landen. De reden is onkunde: 'Wenn wir die einzelnen Stadien kennen, die das Kind in seiner sittlichen Entwicklung durchläuft, dann sind uns zugleich die Normen für unser Tun und Lassen in der sittlichen Erziehung gegeben' (302, 13). Rond de laatste wereldoorlog krijgt men oog voor sociaal psychologische factoren welke de genese van het morele besef kunnen differentiëren. Men gaat in dit verband zoeken naar de betekenis van het milieu van herkomst, van de school, en van levensbeschouwelijke praktijken (39).

3. Cultureel-antropologische

Het vergelijkend cultuur-onderzoek maakt duidelijk dat de morele structuur een deelaspect vormt van het totale leefpatroon. Tevens blijkt dat in elke culturele samenleving een eigen set van menselijkheids-aspiraties werkzaam is. Dit is met name in Amerika een geliefd studie-terrein (245+96). In de hedendaagse psychologie krijgt 'personality in culture' veel aandacht (107, 15). Het sociologisch perspectief ondermijnt de vanzelfsprekendheid, waarmee zich gewoonten en zeden en zelfs rechtsopvattingen en normen aan de mensen plegen op te leggen. Vooral de vitale verkommering en het gebrek aan ethisch perspectief aan het einde van het victoriaanse tijdperk, dwingen de psychologie tot heroriëntering. Haar rationalistisch en formalistisch karakter brengt geen soelaas in de vragen van de enkeling, die worstelt met valse idealen en verengde morele inzichten. Hij wil niet enkel verstaan worden in zijn intellectuele en affectieve disposities, maar evenzeer in zijn concrete waarde-betrokkenheid. De bewustzijnspsychologie laat hier verstek gaan.

In de westerse samenleving hebben bovendien de laatste decennia, voornamelijk door de explosieve ontwikkeling der techniek, snelle veranderingen plaats. In samenhang hiermee wordt de de-

mocratiseringstendens sterker. Democratie is echter meer dan een simpel feit. Zij wordt een ideaal, een zedelijke opgave (51+182). Met deze opgave is de westerse mens nog lang niet klaar. Het karakter van de democratie is immers permissief: het staat meer open voor aanpassing dan voor verwerping. Het moedigt een gedifferentieerde interpretatie van gedragsnormen aan. Hemming onderscheidt in dit verband drie vormen van aanpassing (158, 178). Sommige mensen grendelen zich subcultureel sterk af; houden strak vast aan bepaalde in-group-normen, maar dreigen desondanks overspoeld te worden door de bewegingen rondom hen. Anderen gaan onder in de confuusheid en dreigen morele klaarheid voorgoed te gaan ontberen. Tenslotte is er nog de groep welke het meest gevoel toont voor een democratische cultuur. Zij bouwen een persoonlijk systeem van waarden op, dat zij deels ontleen aan de vroegere en latere ervaringen, deels aan eigen denkkraft en gewetensvolle selectie. Een veranderende wereld eist een vernieuwing der moraal. De conformerende houding blijkt ontoereikend. Verstandig selecteren wordt een trek van morele rijpheid. Dit selecteren veronderstelt een verstaan van de in de multivalente situaties werkzame principes. De morele beslissing is een proces van ordening naar betekenis. Morele vaardigheid gaat meer en meer bestaan in het appreciëren der vele mogelijkheden tot een voorlopige stellingname. Hemming omschrijft de taak van de psychologie dan ook als volgt: 'Indeed, perhaps the most pertinent question a psychologist can ask himself in the field under discussion is what the conditions are which permit a "schema of values" to be laid down in the growing mind while preserving flexibility of outlook'.

4. Wijsgerig-antropologische

De gezamenlijke bevindingen van culturele antropologie, ontwikkelings- en klinische psychologie beginnen het theoretische beeld te bepalen hoe morele waarden door de mens geaccapareerd worden. Zij zullen nog meer moeten dienen als vertrekpunt voor de wijsgerige overdenking van het menselijk bestaan.

Inmiddels is deze overdenking sterk in evolutie en stimuleert zij op haar beurt door haar personalistisch, fenomenologisch en existentiële karakter de 'sciences humaines' tot verder onderzoek. Ook

de ethiek deelt in deze evolutie. In de situatie-ethiek komt dit het sterkst tot uiting. Zij is experimenteel van aard, doordat zij de systemen achter zich heeft gelaten en de kritiek van immoralisme tracht te verwerken. 'In een crisis begint elke wetenschap, dus ook de ethiek, met een methodische twijfel. Voorlopig gaat zij dus niet af op de autoriteit van normen en waarden, zoals deze in het verleden zijn geformuleerd, maar zij zoekt naar de matrix van alle normativiteit. Zij zoekt naar het onbetwifelbare, dat juist in de twijfel gevonden wordt' (133, 74). De winst van dit zoeken maakt zich reeds kenbaar in de meer expliciete positieve waardering van morele krachten als authenticiteit, spontaniteit, engagement, solidariteit en concreetheid. De moderne filosofie maakt het geweten tot een nieuw probleem, doordat zij mede de nieuwe mens schept, middels begrippen als 'disponibilité' (Marcel), 'Scheitern' (Jaspers), 'In-der-Welt-sein' (Heidegger), 'ambiguité' (de Beauvoir) en 'Hoffnung' (Bollnow). De gedragswetenschappen scheppen middels hun analyses een nieuwe horizon van menselijk bestaan. De antropologie tekent deze horizon uit en stelt de vragen, welke aan de grens opduiken.

Toch neemt de psychologie van het morele leven in het geheel der psychologische bedrijvigheid slechts een *bescheiden plaats* in. Ook hier zijn vele motieven voor aan te voeren, welke in het licht van het voorafgaande nog duidelijker worden. Wij wijzen slechts op het volgende.

1. In het verleden is het morele gedrag in een sterk *religieus-confessionele setting* geplaatst. De competentie om te oordelen blijft voorbehouden aan de autoriteiten binnen deze setting: theologen en zielzorgers. Wij kennen de weerstanden welke de psychoanalyse bij haar opkomst in deze kringen heeft opgeroepen. Het gewetensfeit heeft nog geen tehuis in de menswetenschap.

2. Vaak is *de nood* – van opvoedkundige, psychiatrische of justitiële aard – het motief tot studie. Nu kan zulk een nood stimulerend werken, en bovendien maakt hij de psychologie meer levensnabij, wanneer zij zich verdiept in vragen, welke aan een gezonde hulpverlening ten grondslag liggen (22). Nood kan echter ook

blind maken voor bepaalde facetten der kwesties en ongemerkt 'wishful thinking' bevorderen.

'Wishful thinking' heeft in dit kader licht plaats wanneer de pedagoog al te snel zijn opvoedingssysteem psychologisch wil rechtvaardigen. Kempe wijst erop dat in het verleden met name de religieuze opvoeders moeilijk aan deze bekoring hebben kunnen weerstaan (196). Duidelijke voorbeelden hiervan zijn Wunderle en Closterman (376+79). De instructies welke beiden aan hun proefpersonen geven, lijken op zorgvuldig opgestelde biechtspiegels. Ook de criminoloog stelt zich aan dit risico bloot. Zijn psychologie van het geweten zal anders luiden naargelang hij de straf beschouwt als een onvermijdelijk kwaad of als een sociale onvermijdelijkheid (264). Of naargelang hij de verklaring van de morele misstap herleidt tot een kwestie van aanleg of tot milieu-factoren (251). En van de psycho-analyse is bekend dat zij veel heling heeft bewerkt door te wijzen op de onhygiënische invloed der verburgerlijkte moraal, maar eveneens hoe deze successen haar hebben verleid tot ongenueanceerde opvattingen over de oorsprong van het morele besef.

Zeer recent is zulk een 'nood-denken' te vinden bij twee Amerikaanse onderzoekers: S. Retting en J. S. Lee (292). Zij concluderen dat de revolutie in Korea een succes is geweest, omdat onder economisch opzicht het morele oordeel is verbeterd. Deze verbetering uit zich in een grotere betrouwbaarheid in zaken doen. Het morele oordeel blijkt op religieus terrein zwakker te zijn geworden, terwijl het voor de overige gebieden eender is gebleven. Het gaat ons hier niet om de waarde van dit onderzoek. Wat wel duidelijk is – ook uit de vraagstelling aan de respondenten – dat de vooruitgang in moreel oordeel gemeten wordt met de maatstaf: meer geschikt om zaken te doen (op zijn amerikaans); en achteruitgang met: minder praktizerend op religieus terrein.

3. De gebrekkigheid der resultaten hangt echter voornamelijk samen met de aard van het gegeven: *het geweten is een complex fenomeen*. Bijna alle auteurs zijn zich van deze complexiteit bewust. Jung ziet haar meer 'Schicht-theoretisch' wanneer hij wijst op de dubbele gelaagdheid in de mens, welke in het morele ervaren naar voren treedt: een psychische onderlaag én een soort

bovenbouw: het affirmerend of afwijzend oordeel van het subjeet (191). Boehm zoekt haar in de differentiërende invloed van (sub)-culturele factoren (38). Thomae stelt zich meer antropologisch op als hij de gewetensbeslissing de 'laatste zin' noemt van een individuele existentie in een bepaalde situatie (351). De kern van menselijkheid is in het geding. Het veld der conditioneringen wordt onoverzichtelijker. De empiricus ervaart hier pijnlijk zijn beperkt kunnen: 'Wohl jeder Psychologe, der in der beschwingenden Vergegenwärtigung der höchsten Möglichkeiten des Menschen sich dennoch den Blick für dessen faktischen Bekundungen nicht beirren lässt, ist gelegentlich Anwandlungen des verdrossenen Zweifels an der Zulänglichkeit und sachlichen Relevanz alles psychologischen Wissens angesichts der Vieldeutigkeit und Grenzenlosigkeit seines Gegenstandes, der sich jedem bestimmten Zugriff zu entziehen scheint, ausgesetzt' (208, 155). En zelfs waar de sociale wetenschappen enig inzicht verworven hebben in het veld der determinanten staan zij nog vaak voor een onopgelost vraagstuk: dat der toepassing. Zij ervaren een analoge moeilijkheid als de natuurwetenschappen in de achttiende eeuw (56).

De psychologie van het geweten stoot niet enkel op een veld van methodisch moeilijk ontwarbare determinaties, maar is voor de bewerking van dit veld ook zeer afhankelijk van haar wijsgerige vóóronderstellingen. 'De dimensies van vrijheid en empirische determinaties zijn zo verstrengeld, dat men altijd beide tegelijk, in en door elkaar zal aantreffen en richten' (274, 281).

Het is dan ook begrijpelijk dat de psycholoog – staande voor de complexe opgave het geweten te onderzoeken – het cruciale probleem der menskunde tracht te ontwijken. Strasser omschrijft dit *antropologisch dilemma* als volgt: 'hoe kan de mens als persoon de mens als persoon tot voorwerp maken van een empirisch onderzoek?' Dit dilemma roept het spanningsveld op, 'waarin iedere psycholoog leeft en werkt. De goede psycholoog is zich van de moeilijkheid bewust. Hij weet dat hij in de taal der feiten doelt op iets, dat geen feit meer is: de individuele existentie en haar uniciteit, of meer scholastiek uitgedrukt: de persoon in haar "incommunicabilitas". De met zichzelf ingenomen scientist ziet hier echter geen moeilijkheid. Hij meent dat hij, wanneer hij maar bedreven is in het hanteren van bepaalde methodieken, ook de

geheimen van de menselijke existentie kan peilen; en dit is een naïviteit' (344, 18.184). Hiermee is natuurlijk niet gesteld dat deze individualiteit of geheimen der menselijke existentie enkel te vinden zouden zijn in de 'diepte', achter de feiten. Alsof er ergens een onzichtbare kern is, waarvan de verschillende persoonsaspecten een uiterlijke neerslag zijn. De individualiteit is even 'uiterlijk' als alle andere kenmerken. Zij wordt geconstrueerd uit verstrooide feiten (199, 373).

Het gevaar voor het ontwijken van het antropologisch dilemma is al tijdig onderkend. Reeds in 1933 meent Frankenheim erop te moeten wijzen dat we hetgeen ons pedagogisch het meest vertrouwd is – in casu het zedelijk bewustzijn – door methodologisering van ons kunnen vervreemden (112). Dit is dan het gevaar van een objectivistische psychologie, waar ook het gewetensonderzoek niet aan ontkomen is. Van de andere kant wordt het dilemma evenzeer ontweken, wanneer men het geweten reduceert tot een empirisch ongrijpbaar gebeuren. Dan objectieveert men uiteindelijk nog massiever.

'Connaître un homme ce ne serait donc pas posséder de lui une image prise du dehors, ou même un ensemble d'images, mais avoir su déterminer sous la diversité apparente de son comportement l'unité des structures qui le contrôlent' (142, 392). Wie de mens en zijn geweten tracht te verstaan buiten de diversiteit van zijn gedrag, ontpersoonlijkt hem evenzeer. (287).

Ontwerp

Waarin bestaat nu *het eigene* van onze studie? Men kan immer op velerlei wijze de psychologie der morele zelfverwerkelijking ter hand nemen, zoals verderop zal blijken. Wij trachten in het geheel der pogingen kritisch te oriënteren. De studie is geen samenvatting van alle studieresultaten tot op heden. Deze zijn weliswaar onmisbaar geweest ter informatie. Zij hebben ook geïnspireerd tot de eigen aanpak.

Wanneer men zich in de psychologische vragen rond het thema van de morele zelfverwerkelijking tracht te verdiepen, valt het onmiddellijk op dat de studies sterk uiteenlopen in opzet, methode en resultaat. Bovendien hebben zij veelal een fragmentarisch karakter. In een kleine voorstudie hebben we daar reeds op gewezen

(170). Deze bevinding is voor ons een uitnodiging geweest om eerst in het veelvoud van pogingen – al schiftend en ordenend – georiënteerd te raken. Het resultaat is deze studie. Zij valt uit elkaar in drie delen:

I DE PSYCHOLOGIE DER MORELE ZELFVERWERKELIJKING

Wij trachten het geheel der psychologische vragen rondom de morele zelfverwerkelijking te vangen in een eigen theorie. We gaan beschrijvend na op welke wijze het geweten in de menselijke zelfverwerkelijking manifest wordt en meeresoneert: door welke factoren wordt zijn ontplooiingskans bevorderd, casu quo belemmerd? We analyseren het geweten achtereenvolgens als intersubjectieve relatie, zelfwaardering, persoonsontplooiing en zelfverwerkelijking. Door deze analyse menen we een samenhang te kunnen aanwijzen, waarbinnen de vele psychologische opvattingen omtrent de functie der moraliteit in het geheel der zelfverwerkelijking hun plaats kunnen krijgen.

II BALANS VAN HET EXPERIMENTEEL ONDERZOEK

De theorie in deel I ontworpen is niet ontstaan los van de onderzoek-resultaten. In dit deel geven we een overzicht hiervan. Het voor en tegen der vele experimentele wegen wordt gesteld. Ook in dit deel is het ons niet te doen om een samenvattende weergave, maar om de grote lijn aan te geven van de onderzoek-pogingen. Het zal blijken dat het ontwikkelingsaspect bij de experimentele benadering centraal staat.

III GEDEELDE VERANTWOORDELIJKHEID

In dit deel ontvouwen we een perspectief, waaronder de verdere studie van de psychologie der morele zelfverwerkelijking kan plaats vinden. Dit perspectief hebben we gedeelde verantwoordelijkheid genoemd. De mens ervaart momenteel zijn geweten sterk als een oproep tot samen-verantwoordelijk zijn. Tegelijkertijd beseft hij hoe zeer zijn ver-antwoording gebonden is aan de levens-fase waarin hij verkeert. Zijn feitelijke verantwoordelijkheid is een gedeelde.

Voor een nadere detaillering van de inhoud zullen we zorg dragen bij de aanvang van elk deel. De studie draagt dus een kritisch oriënterend karakter. We hebben gemeend nuttig werk te doen met zulk een onderneming. Een bezinnend overzicht kan verhelderend en stimulerend werken bij verder onderzoek. Dit onderzoek is de psychologie verplicht aan zichzelf. Haar bevindingen zijn nog te brokkelig van aard. Een kritische oriëntatie leidt ook tot een duidelijker perspectief. Wie het geheel betracht, ziet immers ook anders. Het behoeft aan het eind van deze inleiding geen betoog meer, dat we ons al schrijvend steeds meer bewust werden hoezeer 'die Beschäftigung mit dem Problem von Gut und Böse in der empirischen Psychologie erst neueren Datum ist' (121, 164).

Vaker wordt in deze studie gewezen op de samenhang van de psychologie der morele zelfverwerkelijking en de wijsgerig-ethische vóóronderstellingen (bijv. p. 15, 26, 101 v.). Psychologie en ethiek staan tot elkaar in een dialectische verhouding. De psychologie analyseert de empirische determinaties van het morele gedrag en beleven en tracht hierin wetmatigheden te ontdekken, welke bruikbaar gemaakt kunnen worden. De ethiek tracht de uiteindelijke of universele zin en bestemming van het bestaan tot helderheid te brengen. En vanuit haar inzichten kritiseert zij de vóóronderstellingen waarop de psychologische studies berusten. Omgekeerd kunnen de psychologische bevindingen haar tot uitgangspunt dienen voor een eigen reflexie. Zo zal de psycholoog geïnteresseerd zijn in de processen welke de persoonlijke morele autonomie doen ontstaan, casu quo belemmeren. De ethicus zal zich de vraag stellen of en welke persoonlijke morele autonomie ideaal is voor het menselijk handelen zonder meer.

Deel I

De psychologie der morele
zelfverwerkelijking

Stoker merkt reeds op dat in het inhoudsregister der gangbare psychologische werken en handboeken de term geweten praktisch onvermeld blijft (343). Expliciet wordt het thema geweten zelden gesteld. Hierin is nog weinig verandering gekomen. De theorie over het geweten is niet gemakkelijk. Volgens hem is zij altijd geklemd in een dualiteit. Van de ene kant doet zich het geweten voor als een absolute eis, waarin de hele persoon betrokken is, van de andere kant is deze absoluutheid gebonden aan tal van relativerende factoren. Het verbaast hem dan ook niet dat het geweten op zovele wijzen omschreven is. Het heet goddelijk orakel, hoogste instantie van het verstand, menselijk oordeel, gevoel, wil, drift, instinct, natuur, syllogisme van het verstand. Men zegt dat het onfeilbaar is of niet te vertrouwen; gebaseerd op conventies, stem van de gemeenschap of individuele subjectiviteit; iets goddelijks of iets biologisch, reeds werkzaam in het dier als toestand, functie, orgaan en activiteit. En achter dit veelvoud van omschrijvingen, zit een even grote verscheidenheid van theorie. Stoker is ervan overtuigd dat in deze wirwar van theoretisering de psychologie ordenend kan werken. Deze overtuiging stoelt bij hem voornamelijk op de verwachting die hij heeft van de nieuwe richtingen in deze discipline: Gestalt- en behavioristische-, fenomenologische en analytische cultuur-psychologie.

Wij zijn veertig jaar verder. Het is niet aan twijfel onderhevig dat de nieuwe fase in de psychologie betere uitgangspunten biedt voor een bestudering van het geweten. Een positivistisch ingestelde wetenschap moet voorbij gaan aan zulk een 'diepte'-fenomeen, dat moeilijk te differentiëren valt van andere aspecten van het menselijk bestaan. De nieuwe fase in de psychologie heeft belangrijk bijgedragen tot een meer expliciete aandacht voor de gewetenservaring. Of echter de hoge verwachting van Stoker gehonoreerd is?

Spraakgebruik en woordgeschiedenis van 'geweten'

In de levende taal van het volk – ook die der kunst – blijft de gevarieerdheid, de meerzinnigheid en de ongrijpbaarheid van het menselijk leven op een eigen oorspronkelijke wijze bewaard. De theorie neigt gemakkelijk tot verenging der levende werkelijkheid, terwijl 'het volk' niet aflat te zoeken naar symbolen om haar aan

te duiden. Dit geldt a fortiori ten aanzien van een werkelijkheid, welke zo innerlijk in de mens ligt besloten, dat zij voor vele vertalingen vatbaar is.

De etymologie van het geweten is niet bedoeld als bewijskracht voor onze theoretische opvattingen, maar meer als een eerste middel om contact te krijgen met de gewetenservaringen zoals deze in de alledaagse leefwereld voorkomen, of voorgekomen zijn. Zij kan ons ook attent maken op betekenissen welke onder de druk der verbalisering op de achtergrond zijn geraakt.

In het *huidige spraakgebruik* is – volgens van Dale – de meest voor de hand liggende betekenis van geweten: 'innerlijk besef van goed en kwaad'. Dit besef kan op meer passieve wijze ons deel zijn. En in die zin spreken we van 'het hebben' van een goed of kwaad, een onbezwaard, vrij, onbevlekt, onbesmet, zuiver, ongekrenkt en gerust geweten. Ook kunnen wij iets op ons geweten hebben, of kan er iets op ons geweten branden. Het geweten kan dan ruim, nauw of rekbaar zijn. Op meer actieve wijze ervaren wij dit besef als het vermogen om tussen goed en kwaad te onderscheiden, of als plichtsbewustzijn. En in deze zin spreken wij van het geweten als stem, inspraak, getuigenis of goedkeuring; kunnen wij van geweten nauwgezet, teder of zonder geweten zijn, naar plicht en geweten handelen of het geweten verzaken; het geweten wakker maken of in slaap wiegen.

Tallose spreekwoorden en gezegden bevatten de betekenissen, zojuist vermeld: een goed geweten is een zacht oorkussen, hij heeft een geweten zo groot als een hooischuur, tussen beurs en geweten geplaatst zijn, iets niet met zijn geweten overeen kunnen brengen.

Tot zover het huidige spraakgebruik. De omgangstaal is rijk aan uitdrukkingen, waarin het woord geweten in allerlei nuances gehanteerd wordt. Stoker wijst hier uitvoerig op, waarbij hij onder andere opmerkt dat de duitse taal alleen al 237 spreekwoorden met de term geweten kent. Hoeverre het spraakgebruik, zoals we dit vermeld vinden in onze woordenboeken, functioneert als dagelijkse omgangstaal is een vraag apart. 'Our verdicts of necessity, obligation, propriety are more complexly determined than the dictionary suspects' (166, 6).

Het meest saillante punt in de *etymologie* van het woord ge-

weten is dat de betekenis welke onze omgangstaal eraan toekent, van vrij recente datum is. Tot in de 17e eeuw is het gebruik van het woord geweten volgens de huidige gewoonten onbekend. In de bijbelvertalingen bedient men zich van de term conscientie, ter weergave van het latijnse conscientia. Vóór deze tijd betekent geweten meer algemeen weten, wetenschap, bewustheid, besef. In deze zin wordt het woord niet meer gebruikt. Tenzij als een vorm van gallicisme (conscience), bij een enkele vlaamse schrijver. Taalkundig is geweten van germaanse oorsprong: gewizzen, met zijn verschillende variaties als gewizzeni, gewizzani. De aanvankelijke betekenis van deze termen is eveneens weten, kennis in het algemeen, of ook wel verstandigheid. De betekenis-verenging in religieus-morele richting – dus van weten naar geweten – wordt voor het eerst aangetroffen rond het jaar 900 bij Notker van st. Gallen. Hij hanteert de term gewizzeni als vertaling van het latijnse conscientia. Langzaamaan komt dit gebruik meer in zwang. Men neemt dan ook aan dat de betekenisontwikkeling sterk beïnvloed is door de christelijke levensvisie. Geweten wordt tenslotte de geijkte formule voor hetgeen de christelijke schrijvers bedoelen met conscientia en zijn griekse equivalent suneidèsis.

In *Europa* is het gewetensbegrip voor het eerst ontwikkeld in Griekenland. Natuurlijk is de gewetenservaring en vooral het schuld bewustzijn niet onbekend geweest bij de zogenaamde primitieve volkeren. Daar zijn zij echter sterk objectivistisch en ritualistisch van aard. In de joodse gemeenschap van het oude testament kende men geen aparte term. Wat wij geweten noemen, heet daar in meer beeldende taal: hart, geest, of wijsheid. Hoewel zulke verwoordingen ons personalistisch in de oren klinken, kunnen wij nog niet spreken van een enigszins ontwikkelde gewetensleer. De functie van het geweten wordt veelal begrepen als conflict tussen goede en kwade neigingen. Het geweten is een irreflexieve, demonische en mythologische aangelegenheid. Bovendien brengt het toenemend legalistisch formalisme met zich mee, dat men zich meer bekommert om het uitwendig element – het materiële wetswerk – dan om de psychologische genese en motieven der morele gedragingen. Introspektie en persoonlijke bezinning worden aldus tegengehouden. Aldus o.a. het Bijbels Woordenboek (Grossouw).

Het griekse suneidèsis had oorspronkelijk de betekenis van be-

wustzijn, mede-weten, evenals het latijnse conscientia. Langzaam aan zien wij ook hier een meer beperkte zin naar voren komen. Beide termen ontwikkelen zich in de richting van moreel bewustzijn en wat wij scholastiek 'conscientia consequens' noemen. Bij deze ontwikkeling is aanvankelijk het heleense denken van invloed geweest. De identificatie van legaliteit en moraliteit verliest echter aan kracht, en het persoonlijk gewetensoordeel komt in de aandacht. Socrates, Plato en Aristoteles bereiden de betekenis van het geweten als een verdubbeling, een mede-getuige voor. Bij de Stoa heeft de 'Aufspaltung der Subjektivität' definitief haar beslag gekregen. Het mede-weten met zichzelf is echter bij de stoïcijnen intellectualistisch en autonoom van aard; een opvatting welke bijna tegengesteld kan gezien worden aan de legalistische en heteronome zienswijze der primitieve en omringende volkeren. Het persoonlijke zelfoordeel krijgt meer gezag dan de waardering door anderen. Het geweten wordt de 'wachter' en een sprankeling van de goddelijke logos, welke in elk mensenhart aanwezig is. Ook het latijnse denken gaat in deze richting. Cicero en Seneca zijn hier voorbeelden van.

De *evangelien* gebruiken het woord niet, maar leggen wel de grondslag voor onze betekenisgeving. Zij benadrukken immers de zuiverheid der bedoelingen, de samenhang van de gebondenheid aan God en de medemens. Hiermee introduceren zij een opvatting van zedelijkheid welke de tegenstelling van heteronomie en autonomie passeert. Het is vooral Paulus en de door hem geïnspireerde geschriften welke deze opvatting belichamen in de term 'suneidèsis'. Langs de weg der bijbelvertalingen wordt het woord geweten – Gewissen, conscience – geleidelijk geclaimd om deze paulinische formule te vervangen. Het christelijk ethisch denken heeft de inhoud van de begrippen suneidèsis en conscientia wezenlijk verruimd en genuanceerd.

Het voorafgaande wordt algemeen aanvaard als de grote lijn in de etymologie van het woord geweten en zijn europese equivalenten. Wij raadpleegden hiervoor:

C. Kruyskamp, Groot Woordenboek der Nederlandse Taal, 's Gravenhage 1961⁸.

M. de Vries e.a., Woordenboek der Nederlandse Taal, 4e deel, 's Gravenhage-Leiden 1889.

E. Verweys en J. Verdam, *Middelnederlandsch Woordenboek*, 2e deel, 's Gravenhage, 1889.

Frank's *Etymologisch Woordenboek*, 's Gravenhage, 1949².

Jacob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 3. Teil, Leipzig, 1911.

Fr. Kluge, A. Götze, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1948.

Duden, *Etymologie, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin, 1963.

H. Paul, *Deutsches Wörterbuch*, Halle, 1935⁴.

Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogue de la langue française*, Paris, (verschijnt sinds 1951).

Grand Larousse encyclopédique, III, Paris, 1960.

Grand Larousse du XXe siècle, en six volumes.

H. Liddell and R. Scott, *a greek-english lexicon*, Oxford, 1958.

Bijbels woordenboek, Roermond-Maaseik, 1954-1957.

Biblich-historisches Handwörterbuch, I. Band, Göttingen, 1962.

Die Religion in Geschichte und Gegenwart, II. Band, Tübingen, 1958.

Detailopmerkingen

Het is bekend dat in de franse en engelse taal voor de term geweten het woord conscience gebruikt wordt. Dit voert ons nog eens terug op de samenhang tussen de betekenisopvatting welke wij nú aan het woord geweten toekennen, en de oorspronkelijke inhoud der klassieke termen *suneidèsis* en *conscientia*. Er is namelijk gezocht naar een gelijkstelling van beide termen door hun samenstellende delen elkaar te laten overlappen. 'Ge' zou dan dezelfde betekenis hebben als 'sun' en 'con', terwijl 'weten' voor 'eidènai' of 'scire' in de plaats zou komen. Hoe verleidelijk zulk een constructie ook is, ze is historisch niet na te wijzen. Integendeel, als Ulfila *suneidèsis* moet omzetten, gebruikt hij niet een woord als ge- of gawizzen, maar *mithwissei*.

Geweten als werkwoord in de zin van *con-scire* is onbekend. Gewissen is afgeleid van het *participium* *gewizzen*, dat de betekenis van *wissend* krijgt. Het betekent dus oorspronkelijk *weten – van*, en niet *weten – met*.

Een discussie over de 'persoon' van de medeweter is ook vanuit etymologisch standpunt niet te rechtvaardigen. Het is bekend dat de voorzetsels *sun*, *con*, *cum*, bij vele samenstellingen betekenen 'samen met' of een versterking van het *simplex*. Ook hier geldt echter dat etymologisch niet uit te maken is of de mede-weter God,

de ander als ooggetuige, of ikzelf ben. Wanneer men dit toch probeert, zoekt men in de etymologie bewijzen voor bepaalde theoretische inzichten, welke daar niet te halen zijn. Zo heeft men ook het wezen van het geweten trachten te leggen in de kenact, afgaande op het grondwoord dat etymologisch telkens weer terugkeert: *eidēnai*, *scire*, *wissen*. De wet *pars pro toto* gaat hier niet op, en dan laten wij nog de nuances van betekenis buiten beschouwing, welke in het grondwoord meeresoneren.

Van het voorzetsel 'ge' (bij 'ge-weten') is uit het middelnederlands alleen bekend, dat het een bepaald soort kan aanduiden, namelijk dat men 'te weten komt' of 'verneemt' hetgeen men vraagt. Analooq hieraan is ge-vinden, iets vinden dat men zoekt.

Het *taalgebruik* laat zien dat het geweten een gegeven is uit het leven van alledag. Bovendien dat dit gegeven op velerlei wijzen vertaald kan worden: abstract en concreet, overdachtelijk, in personificaties en spreekwoorden. De rijkdom van taal, welke nodig blijkt om het gewetensverschijnsel in al zijn variaties te benoemen, houdt een aansporing in tot wetenschappelijke overdenking. Deze zal dan zo moeten zijn dat zij aan de veelzijdigheid welke uit het woordgebruik oplicht, niets afdoet. Ze kan echter ook zuiverend op dit gebruik inwerken, doordat ze de al te naïeve omgangstaal kritisch toetst, of zij namelijk een werkelijk psychologisch verstaan bevordert of belemmert. Tenslotte kan samenvattend opgemerkt worden dat in het taalgebruik de term geweten naar zijn inhoud samengesteld is uit twee componenten: een innerlijk besef van goed en kwaad en de bereidheid om ons naar dit besef te voegen.

Opzet van het eerste deel

Het eerste deel draagt als titel: de psychologie der morele zelfverwerkelijking. Wij trachten een theorie te ontwerpen, welke de grote samenhangen laat zien, waarbinnen het geweten als beginsel van zelfverwerkelijking psychologisch functioneert. Elk psychologisch onderzoek over het morele gedrag en beleven gaat expliciet of impliciet van zulk een theorie uit. Wanneer wij in deze studie kritisch oriënterend willen zijn, lijkt het consequent dat we de eigen theorie vooraf zo duidelijk mogelijk geven.

In dit deel zal men voor en na opmerkingen en korte uitweidin-

gen aantreffen over kwesties, welke voorwerp zijn van andere disciplines als bijvoorbeeld ethiek, cultuurfilosofie en sociologie. Wanneer zulks gebeurt, is het niet de bedoeling deze kwesties als zodanig wetenschappelijk aan de orde te stellen. Zij komen slechts ter sprake als adstructie van ons uitgangspunt dat moreel gedrag en beleven ingebed ligt in het totale leefpatroon. Psychologisch inzicht in het proces der morele zelfverwerkelijking wordt dan ook mede bepaald door de kennis welke vanuit andere disciplines rondom dit proces op tafel komt. Houdt de psychologie geen rekening met deze kennis, dan loopt zij het risico zichzelf in haar wetenschappelijke bedrijvigheid te isoleren. Het te onderzoeken feit wordt losgewikkeld uit de samenhangen, waarin het psychologisch alleen verstaan kan worden. Wij hopen dit verderop te kunnen demonstrenen.

De theorie houdt zich voornamelijk bezig met de ontwikkelingspsychologische aspecten van het morele gedrag en beleven. Zij gaat in op de vele factoren welke de morele zelfverwerkelijking psychologisch bewerken. In het experimenteel onderzoek gaat ook de voornaamste aandacht uit naar de genetische aspecten, zoals boven opgemerkt is (p. 17). De theorie kan dan ook later fungeren als interpretatie-kader van de experimentele bevindingen. Tegelijkertijd biedt zij reeds de gelegenheid om verschillende facetten der gewetenservaring te beschrijven. We delen als volgt in:

A. Geweten als intersubjectieve relatie

De menselijke verhoudingen bepalen mede de ontplooiing van het geweten. Zij zijn de brede bedding waarin het geweten gewekt wordt. Omgekeerd werkt de gewetensontplooiing in op de intersubjectieve relaties. Geweten is altijd een verhouding van de mensen onderling, een communicatie van personen.

B. Geweten als zelfwaardering

Het geweten drukt niet enkel een verhouding tot de ander uit. Ook de zelfwaardering wordt erin kenbaar. Tenslotte ben ik het die in deze verhouding moreel kies en beslis.

C. Geweten als persoonsontplooiing

Het geweten spreekt de mens in de kern van zijn persoonlijkheid

aan. De vele persoonsaspecten leveren hier alle een eigen bijdrage. Deze bijdrage wordt exemplarisch toegelicht. Het geweten is voor ons een moment der totale persoonsontplooiing.

D. Geweten als zelfverwerkelijking

In de gewetenservaring wordt niet enkel de verhouding tot de andere mens en tot zichzelf manifest, noch ook kan zij alleen gezien worden als moment van persoonlijke ontplooiing. Door alle morele inspanningen heen wil de mens zichzelf terugvinden, ontdekken dat het goed zit, dat hij zijn taken aan kan. Voor deze ontdekking hebben normen en gezindheden een belangrijke functie. Zij concretiseren het 'devoir être' tot deze bepaalde vorm van zelfverwerkelijking.

A. Geweten als intersubjectieve relatie

Het bestaan is altijd een mede-bestaan, zegt de moderne antropologie in alle toonaarden: 'Ouverture à un monde de personnes, relation à d'autres' (110, 431). Ook in de ethiek staat de medemenselijkheid centraal. Overal duikt 'de ander' op, als het in de ethische twijfel gevonden onbetwifelbare (133). Geweten is aangesproken worden door de ander en zich tegenover hem verantwoorden. Binswanger noemt de ander – meer abstract – in dit verband 'Ordnungsprinzip', 'oberstes Sinnprinzip' (35, 29). Wellicht ten overvloede zij hier opgemerkt dat deze ander mij aanspreekt en ik mij verantwoord tegenover hem vanuit een bepaald perspectief: normen, waarden bijvoorbeeld. Geweten blijft dan echter ervaarbare werkelijkheid van mens tot mens, een communicatie van personen. Het ethisch goede is het samen voor elkaar verantwoordelijk zijn. Het gewetensfeit vindt zijn beslissende interpretatie binnen het veld der intermenselijke relaties. Deze conditioneren de ethische inzet en worden er tegelijkertijd door bepaald.

De alledaagse ervaring

Wanneer we een ons vreemd gezelschap aantreffen, moeten we even zoeken naar de juiste aanpassing. We tasten de onderlinge verhoudingen af en het is aanvankelijk niet duidelijk wat we te doen en te laten hebben. Ons gedrag kenmerkt zich door voorlopigheid. Het mist nog de vaste greep. We houden er een voorzichtige distantie op na. Geleidelijk gaan we ons meer thuis voelen, naderen we elkaar, ervaren we dat de eigen subjectiviteit opgenomen wordt in het spel der onderlinge relaties. Tegelijkertijd groeit ook ons aanvoelen van de juiste verhoudingen en neemt de kracht toe om ons naar dit aanvoelen te richten.

Deze alledaagse ervaring wijst erop hoezeer de gewetensinzet afhankelijk is van de aard der onderlinge menselijke verhoudingen. Deze kan zodanig zijn dat de ontvankelijkheid voor het goede er door gehinderd wordt. De ontvankelijkheid wordt groter en genuanceerder naarmate de intersubjectieve relaties aan authenticiteit winnen. Dit wil zeggen, naarmate de ander meer zijn eigen gelaat kan laten zien in het veld der persoonlijke verhoudingen.

Met meesterhand schetst Sartre de ethische ontredde van de

jonge Lucien, die in zijn levensopgang nergens mensen aantrof, bij wie hij zichzelf kon zijn (309). Hij probeert het bij zijn liberale bourgeoisfamilie, op school bij medeleerlingen en docenten, in confuse en anonieme seksuele relaties om te eindigen in extreem getinte politieke contacten der 'Action Française'. Gusdorf zou bij dit zoeken als kommentaar schrijven: 'En réalité, la personne ne doit se perdre dans la communauté que pour s'y retrouver' (143, 326). Lucien heeft zichzelf niet teruggevonden in dit contact met anderen. Hij is een uur lang bezig geweest met toekomstdromen in een café. De novelle eindigt dan aldus: 'Een klok sloeg twaalf uur. Lucien stond op. De metamorfose was voltrokken: een uur eerder was er een aardige en onzekere jongeling dit café binnengekomen; een man ging er vandaan, een leider onder de fransen. Lucien deed een paar stappen in het glorieus licht van een morgen in Frankrijk. Op de hoek van de rue des Ecoles en de boulevard st. Michael liep hij langs een papierhandel en bekeek zich in de spiegelruit; hij had graag op zijn gezicht die ondoordringbare uitdrukking gezien die hij bij Lemordant zo bewonderde. Maar de winkelruit kaatste slechts een aardig eigenwijs gezicht terug, dat nog niet angstaanjagend genoeg was. "Ik zal mijn snor laten staan", besloot hij.'

De vertroebeling van het ethisch besef door een gebrek aan werkelijke communicatie is een geliefd thema van de moderne belletristiek. De mens zoekt naar die verbanden, waarin de onderlinge solidariteit stimuleert tot persoonlijke levensinzet. Waar deze mankeren wordt de levensweg getekend met vruchteloos pogen, vluchtig conformisme en verstarring. Natuurlijk is de waarachtige communicatie altijd gepostuleerd als voorwaarde voor een gezonde gewetensgroei. Zij brengt immers de onmisbare identificatiefiguren in het bereik. Of, om met de opvoedingswijsheid te spreken: zij doet de voorbeelden trekken. Zulliger noemt zelfs de identificatie de eenvoudigste vorm van liefde en merkt hierbij op dat in deze liefde het kind ook de morele eisen bemint, welke de ander stelt (383).

Structuur van samenleven en morele aanpassing

Wij menen echter dat het samen ontdekken van onze ethische opgave extra belemmerd kan worden door *verschuivingen* in de sa-

menlevingsverbanden. Ook de moderne mens kent de vraag naar zijn diepste aspiraties, wil weten wie hij eigenlijk is en wat hij ten slotte wil. Tracht hij echter het antwoord hierop te vinden bij zijn medemens dan blijkt de weg hem vaak afgegendeld. Deze afgrenzeling kent vele oorzaken. Wij zeggen dat het leven tezeer verfunctionaliseerd raakt, dat de samenlevingsvormen zich te snel wijzigen, zodat we het overzicht kwijt raken en de eigenlijke levensvragen ons ontglippen. Instructief is in dit verband hetgeen Erikson schrijft over de aanpassingsmoeilijkheden der Sioux-Indianen, wanneer deze op geforceerde wijze zich moeten bekennen tot de maatschappelijke idealen van hun blanke overwinnaars (96). Over en weer ontstaan misverstand en verwarring, waardoor de verhoudingen getroebleerd raken. De Sioux-Indiaan staat bijvoorbeeld bekend om zijn grote edelmoedigheid en vrijgevigheid. Dit is een zorgvuldig aangekweekte deugd, welke in zijn jagerscultuur een centrale plaats inneemt. De blanke 'aanpasser' kan echter met deze vorm van vrijgevigheid binnen zijn levenspatroon niets aanvangen en bestempelt haar gemakkelijk als verkwisting. De bekeringsijver van de blanke blijkt bij de Sioux apathie en gebrek aan initiatief op te roepen. Pas geleidelijk ontdekt men dat de leden van de stam, welke hun leven richten naar de aspiraties der blanken, dreigen geïsoleerd te raken en ethisch in verwarring komen. Zij gaan gemakkelijk over tot spijbelen, diefstal en inertie. Zaken welke hun 'van nature' niet liggen. De blanke heeft onvoldoende begrip gehad voor de coherentie der eigen ethische idealen.

We behoeven echter deze troeblering van het gewetensinzicht niet alleen te zoeken bij de confrontatie der zogenaamde primitieve culturen met de westerse. Ook binnen de *westerse cultuur* doorkruisen elkaar verschillende structuren van samenleven en samenwerken (147). Zij beïnvloeden alle op eigen wijze de ethische zingeving. Zulk 'leven in meervoud' kan de menselijke relaties zodanig beperken en verarmen dat zij niet meer aanvang en eindpunt vormen voor de morele inzet. Langner en Michael tonen dit aan voor kinderen uit de 'broken homes' (220). Meer algemeen formuleert Franke: 'In der Widersprüchlichkeit, in der heute die lockeren Sozialgebilde nebeneinander bestehen, tragen sie zu einer Relativierung allen dessen bei, was mit dem Anspruch verbindlicher Geltung an den Menschen herantritt' (111, 173). Als het

levenskader door zijn polyvalente aard onoverzichtelijk wordt, verliest de mens gemakkelijk zijn gevoel voor richting en maat, omdat hij noch aan zichzelf noch aan de ander voldoende nabij komt. Zijn geweten wordt dan of onzeker en krampachtig, of het vlucht in een *goedkope aanpassing*.

Op de laatste mogelijkheid wijst Zeller in een beschrijving van de moderne adolescent (380). Hij meent dat deze licht steken blijft en verzandt in zijn groei naar de maturiteit. Er heeft 'eine seelische Verödung' plaats. Zbinden ziet gevaren voor de gewetensontplooiing vanuit de zogenaamde democratische leuze: 'alle mensen zijn gelijk': 'Das Gewissen, das seinem Wesen nach im Werten und im Tun Anpassung nach oben hin ist, verträgt sich nicht mit der vorwaltenden Angleichung nach unten (die man heute auch 'Vermassung' nennt), wie sie die egalitäre Demokratie entgegen ihrer ursprünglichen Idee in den Massen wie in den Führungsschichten vielfach begünstigt hat' (379, 31). Of de aanpassing 'naar beneden' zo dominerend is, durven wij niet te onderschrijven. Wij menen dat in de moderne vormen van aanpassing ook veel individualiteit is vrij gekomen en verschillen in deze ook van mening met van den Berg (23). De eerste levensbehoeften – voedsel en kleding – eisen niet meer onze volle aandacht. De vertechnisering van ons bestel schept daardoor ook meer vrije tijd; en hierdoor tevens een bredere mogelijkheid tot ontplooiing der individualiteit, ook voor zover deze 'geistige Schau' of 'Ideation' betreft (365). Maar wel kunnen wij het eens zijn met Zbinden als hij wijst op het risico van nivellering der persoons- en gewetenseigenheid, welke opgeroepen wordt door de massaregie van reclame, mode en statistiek. De mens moet geleidelijk wennen aan het technisch bestel, dat onvermijdelijk zijn menselijke verhoudingen gaat bepalen. Het technische bestel biedt immers meer keuzemogelijkheid ten aanzien van de levensrichting. Uit dit gewinnen kan dan als antwoord een selectieve openheid geboren worden (zie ook p. 181).

Dit gewinnen is evenzeer noodzakelijk voor degene, die met een *onzeker* en een *krampachtig* geweten reageert. In plaats van zich te oriënteren op de ander voor het ontdekken der ethische opgave, trekken zij zich terug op zichzelf. Geweten is voor hen een solitair met zichzelf bezig zijn, een afgezonderd gegeven waarin de ander

niet of overtrokken meetelt. Een gegeven dat enkel helder wordt doordat de mens zich 'met de ogen dicht' over zichzelf heenbuigt. We willen hiermee niet beweren dat elke neiging tot isolatie bij negatieve gewetenservaringen krampachtig genoemd moet worden. Zulke neiging kan ook een verlangen bevatten tot een nieuw contact. De ander is dan wel degelijk in het geding.

Deels moet deze gewetensbeleving – we bedoelen dus de solitaire zelfbespiegeling – verklaard worden door de invloed, welke een bepaalde mensopvatting op het terrein der persoonlijkheidsvorming gehad heeft. Deze opvatting komt erop neer dat het individu bestaat uit twee gelaagdheden, waarvan de ene door de andere bedwongen moet worden. De gewetenservaring wordt dan onderworpen aan 'le maîtrise de nos pensées' (299, 82). Zij verwordt tot een confrontatie met de formele plicht: 'Das Gewissen ist ein Bewusstsein das für sichselbst Pflicht ist' (192, 336).

Mede lijkt deze gewetensbeleving bepaald door de *samenlevingsstructuur*, waarin de mens geworteld is. Het is Riesman die ons gewezen heeft op het verband tussen deze structuur en het *persoonlijk karakter* (298). Waar de wereld nog open gelegd moet worden overheerst het inner-directed karaktertype; waar zij reeds opengelegd is, het other-directed type. Het eerste type blijft gevangen in de strijd om de zelfwaardering. Het beveiligd zich weliswaar tegen anderen, maar blijft zelf kwetsbaar. Het kan zijn bestaan alleen rechtvaardigen door wat het gedaan heeft of nog zal gaan doen. De persoonlijkheidscultus staat hoog genoteerd. Het is vatbaar voor moralistische zelfbespiegelingen. We kennen dit type uit de recente historie. Het is de mens op weg naar idealen en zelfemancipatie, vol vertrouwen in hechte organisaties als beveiliging der ideologie. De ander is voor hem meer wrijfpaal om eigen kracht te ontdekken, dan houvast bij de gemeenschappelijke wording.

Het tweede type hoort weer thuis in een andere samenlevingsstructuur. Het is de samenleving van overvloed, van snelle verbindingen, van gemakkelijke communicaties. Karakter en gedrag worden niet primair bepaald door de hardheid der materie, maar veel eerder door de omgang met de mens. Dit type laat zich voornamelijk richten door de anderen. Men is bezig om deze visie experimenteel te verifiëren. Zo tonen Park en Smith aan dat de waarnemings-

sets van de inner- en other-directed verschillen. De eerste zit meer vast aan geprecodeerde, vastliggende idealen. Hij ziet minder alternatieven en is minder gevoelig voor de 'mening' van anderen. Hij zoekt vrienden met dezelfde idealen. Hij versterkt daardoor vanzelf zijn eigen waardegerichtheid. Bij de other-directed liggen de zaken omgekeerd (270).

Voor de mens, welke in een verdwijnende samenlevingsstructuur volwassen is geworden, werkt de persoonlijkheidsopvatting van die tijd nog na: 'Aber immer wenn eine philosophische Doktrin schon lange aufgegeben ist, wirkt sie noch im Praktischen weiter' (279, 25). Het valt dan ook licht te begrijpen dat deze mens reageert met krampachtigheid en onzekerheid op de ethische vragen van het technisch bestel. Hij is niet gewend om het antwoord op deze vragen aan de genegenheid en de waardering van de groep waartoe hij behoort, te meten. Integendeel, hij wantrouwt deze en voelt zich veiliger bij het opmeten der eigen individuele prestaties en vooral der niet gerealiseerde taken.

Geweten bij de inner-directed mens is het zoeken naar het niet goede in het verleden en het plan om zich te beteren in de toekomst. De inner-directed mens is voor onze tijd bijna per definitie ontevreden over zichzelf en ziet zijn toekomst reeds als een niet volledig gerealiseerd verleden. De other-directed steunt in zijn zelfvertrouwen op de 'acceptance' door de ander en laat zijn gewetensrust bepalen door verbreding en verdieping van deze 'acceptance'. De positieve correlatie tussen zelfaanvaarding en aanvaarding door anderen is experimenteel getoetst (27). Het blijkt dan tevens dat deze samenhang van betekenis is voor het dragen van eigen verantwoordelijkheid. De 'acceptance' door de ander hoeft immers geen heteronomie te bewerken. Ook bedoelt zij geen groepsaanpassing uit angst er niet bij te horen. Dit zou een gebrek aan zelfwaardering inhouden. Wanneer de ander norm is, is hij dit niet buiten ons om. We komen daar in het volgende hoofdstuk op terug.

Deze zienswijze is *nieuw*. Men kan natuurlijk zeggen dat het geloof in de ander altijd al onderkend is als het beslissend moment in de zedelijke ontwikkeling. Spranger wijst er reeds op (333). Maar hierbij ziet men over het hoofd dat de 'ander' van Spranger van type verschilt met de 'ander' van Riesman. Wanneer men generaties vergelijkt is er altijd het gevaar van vertekening. Dezelfde

woorden en gebaren bevatten een andere belevings- en betekeniswereld, overeenkomstig de verschillende tijdgeest, welke hen voedt (257). Voor de huidige mens gaat, hetgeen Foshay en Wann concluderen voor het kind, op: 'In every case the child who rated high in group acceptance was also high in follow-through' (109, 93).

Onwerkelijk schuldgevoel en onderlinge verhoudingen

Het belang der intermenselijke relatie voor de gewetensontplooiing blijkt al evenzeer bij de *anomalie* van het menselijk gedrag. In het volksgeloof worden blozen, stotteren en een neergeslagen blik nog licht bestempeld als tekenen van een onzuiver geweten. In mindere mate gaat dit op voor bleek worden, zich verspreken, een onrustige of een ontwijkende blik. Ook de psychologie kent deze verschijnselen. In de duiding legt zij zich echter de nodige reserve op. Zij hoeven niet per se te betekenen dat er 'iets mis is op een of ander concreet punt' (378, 38). Bovendien vinden deze uitingen niet alleen plaats tegenover een bepaalde persoon of groep, aan wie men sterke bindingen heeft, maar soms tegenover iedereen die men ontmoet. Ook dan nog kunnen zij wijzen op reële gewetenservaringen. Stoker spreekt hier van een 'ontisches Allbekanntsein' der schuld. De zogenaamde 'stiekeme' schuld is ook onderworpen aan de 'regard d'autrui'. Maar evenzeer kunnen zij symptomen zijn van meer algemene insufficiëntie-gevoelens, welke het meest evident worden in het contact van man tot man. (84+128).

Nog pregnanter komt de samenhang tussen geweten en menselijke verhouding tot uiting bij onwerkelijke of *ziekelijke* schuldgevoelens. Uit de psychotherapeutische bevindingen is duidelijk geworden dat irreële schuldgevoelens de mens opsluiten binnen de kringloop: agressie tegen zichzelf – agressie tegen de ander. Kuiper en Boeke stellen terecht: 'Het zieke schuldgevoel leidt, in tegenstelling tot het gezonde, tot verslechtering van de intermenselijke relaties, het gezonde schuldgevoel herstelt deze relaties... Het pathologisch schuldgevoel immers verwekt angst, bederft de stemming en verstoort de relatie tot de medemens evenzeer als dat het 't zelfgevoel vernietigt. Het is de tragiek van de mens, die lijdt onder een pathologisch schuldgevoel, dat het zich schuldig voelen voortdurend leidt tot een zich nog schuldiger voelen, omdat hij steeds geconfronteerd wordt met mislukkingen in de aanpassing,

in zijn prestaties, in de omgang met anderen, terwijl hij juist zulke strenge normen heeft en zulke hoge eisen aan zichzelf stelt' (206, 7.8). Het goede wordt een hinderlijke aanklacht, welke de schuld weer vergroot, die ontvlucht werd. Echte schuld bestaat in het tekort schieten in de gevende liefde, hetzij dat dit tekort de ander raakt, hetzij 'het eigen zelf' (304). Hierin onderscheidt het rijpe schuldgevoel zich van het infantiele of angstige, dat namelijk deze laatste ontstaan door een tekort in het ontvangen van liefde. Bij de *schuldverwerking* is dan ook het moeilijke punt niet dat men zichzelf moet vergeven. Maar men staat ook bij de ander in de schuld. Het is moeilijk te verdragen bij de ander in de schuld te staan, men neemt hem dit als het ware kwalijk. Schuldverwerking geschiedt het beste wanneer de schuldige zich weer tot de medemens bekent. Bij de patiënt kost dat dikwijls veel inspanning, iksteun en nieuwe levenservaring, voordat voldoende kracht aanwezig is tot deze bekentenis. Gezonde zelfaanvaarding en leren leven met eigen en andermans onvolkomenheid zijn immers zijn zwakste kanten geworden.

De samenhang van gewetensbeleving en menselijke verhoudingen is ook duidelijk onderkend in de wereld der *criminaliteit*. Voor ons land is hier pioniersarbeid verricht door Baan (11). Deels is deze samenhang reeds af te leiden uit de zogenaamde drang tot bekentenis van de misstap. Weliswaar kan deze drang gevoed worden uit andere bronnen: gevoels- en gewetensarmoede, minderwaardigheidsgevoelens en sensatiezucht (316). Maar evenzeer kan hij geladen zijn door een obsessie van vereenzaming, door Dostojewski zo onovertroffen verwoord. De meeste criminelen zijn in de jaren vijf tot tien verleid en hebben het niet gewaagd om erover te spreken, omdat zij de aan hen begane daad als schuld ervaren (52, 105). Op dieper niveau echter komt deze samenhang naar voren, waar het blijkt dat de zogenaamde gewetenloosheid der delinquenten grotendeels te herleiden is tot een gebrekkig identificatie-apparaat. Het blijkt dat deze weinig goede modellen gekend hebben en geen echte liefde ondervonden (289). De genezing moet dan voornamelijk gezocht worden in het herstel der persoonlijke relaties: 'Je mehr der Verbrecher seine Bindung an die Gemeinschaft verneint, desto mehr muss die Gemeinschaft sie bejahren. Nur dadurch beweist sie ihre sittliche Überlegenheit. Nur in

der zwischenmenschlichen Bindung kann Verantwortungsgefühl gedeihen' (264, 26).

We laten het hierbij. Het is niet de bedoeling om de totale gevarieerdheid der intermenselijke relaties en hun vóór en tegen ten aanzien van sociale aanpassing en persoonsontplooiing te schetsen. Een helder overzicht hiervan kan men bij Oldendorff vinden (267). We hebben enkel exemplarisch willen toelichten hoe men vanuit verschillende gezichtspunten de betekenis der intermenselijke relaties voor de gewetensontplooiing onderstreept. De menselijke verhoudingen zijn de bedding waarin deze ontplooiing haar inspiratie moet vinden. Zij zijn tegelijkertijd het uitdrukkingsveld, dat het ethisch besef zijn definitieve contouren geeft. De meerzinnigheid van ons bestaan maakt deze verhoudingen tot een opgave. Deze opgave kan te zwaar vallen door tal van factoren, waarvan er boven enkele zijn aangestipt.

De menselijke verhoudingen variëren naar aard en diepte. Soms verhelderen zij onze morele opgave, soms laten zij haar in het onzekere. Voor de normale gewetensontplooiing zullen ze in elk geval zodanig moeten zijn, dat zij ons concreet engageren. 'Gewissensmut' en 'Gewissensschau' komen des te beter tot hun recht, naarmate wij er persoonlijker toe uitgenodigd worden. En dit geldt a-fortiori, waar we uitgenodigd worden om dingen te doen, die niet aangenaam zijn of waarvan we de zin (nog) niet vatten (336). Daar werkt de plicht enkel, als zij in de liefde geworteld is.

Samenvatting

Elke analyse van het geweten zal tegen de achtergrond van de intersubjectieve verhoudingen moeten plaats vinden. Het is noodzakelijk het netwerk van deze relaties, waarbinnen het ethisch besef werkzaam is en verschijnt, zo concreet mogelijk te overzien. De vele factoren welke deze verhoudingen doen variëren, beïnvloeden ook het morele gedrag en beleven. We zullen deze verderop nog detaillender aanwijzen. Hier noemen we slechts illustratief type en rol, persoonlijkheidseigenschappen als tact en souplesse, beroep en groepsverband. Op het belang van de identificatiemogelijkheden komen we nog uitvoerig terug (p. 91).

Vervolgens vindt elke analyse tegen deze achtergrond haar be-

grenzing. Intersubjectiviteit is in wetenschappelijke zin niet uitputtend te thematiseren. Zij ligt uiteindelijk besloten in het innerlijk der mensen, dat zich juist in zijn belangeloze toewending tot de ander onttrekt aan een wetenschappelijke analyse. Het leven is meer dan een 'noeud des situations' of een 'montage du monde', waarin mens en wereld op wonderlijke wijze aan elkaar aangepast zijn. (213, 151). We bevinden ons hier op zeer oude bodem. De 'social challenge' en de daardoor geïnspireerde nieuwe – want existentielle – antropologie maken het noodzakelijk de betekenis der menselijke verhoudingen voor de moraliteit te beklemtonen. De door het christendom geïmpregneerde westerse cultuur heeft deze betekenis altijd onderkend. De gangbare moraaltheorieën hebben weliswaar de schijn gewekt dat niet de liefde maar de casuïstiek alomvattend is. Auteurs als Grossouw, en zeer recent van Buren, weten echter met een exakt gevoel voor de tijd waarin wij leven, ons te overtuigen dat deze moraaltheorieën geen oorspronkelijk christelijk gegeven zijn. (138 + 63).

B. Geweten als zelfwaardering

De betekenis der zelfwaardering voor de gewetensontplooiing is in de *latere psycho-analytisch* getinte literatuur sterk beklemtoond. We noemen slechts de namen van Adler, Fromm, Horney en Rogers (3+122+167+300). Dat we de klemtoon het eerst in deze stroming aantreffen is voor de hand liggend. Nergens immers wordt meer waarde gehecht aan de 'basic impulse' voor de latere levensontplooiing. Wij kennen de opvoedkundige conclusies, welke hieruit getrokken werden. De kinderen moeten het leven als prettig en goed ervaren. 'Play, amusement, fun, have become increasingly divested of puritanical association of wickedness' (374, 174). Rond de tweede wereldoorlog ontstaat zelfs de zogenaamde 'fun-morality' (373). Hoewel het conflict tussen de 'fun-morality' en 'goodness-morality' nog niet is opgelost, is men toch gaan inzien dat de redelijkheid in de onderlinge verhoudingen in het gedrang komt bij een sterke stimulatie van het 'zelfbehagen'. In ons land heeft van den Berg erop gewezen dat men 'personality absorption' bewerkt door de kinderen te heet in te bakken (24, 65).

Wij gaan hier niet in op de onderscheiden betekenissen welke de term 'zelf' kan hebben in samenstellingen als de zelfwaardering, zelfkennis en zelfverwerkelijking. Wij verstaan eronder het geheel van zelf-ervaring, dat in interactie met de omgeving opgebouwd wordt; en wel langs 'perceptief-cognitieve' en 'affectief-motivationele' weg. Natuurlijk spelen bij deze interacties sociale en morele persoonlijke maatstaven een rol (2+203, 201-229).

Zelfrespect en morele zekerheid

We hebben nog niet het juiste evenwicht gevonden in onze theorieën omtrent groei en bevordering van het zelfrespect. We nemen echter aan dat een adequate zelfwaardering voor de levensontplooiing onmisbaar is. En ook dat de kindsheidservaringen op deze waardering veel invloed hebben. Hoe *het kind* zichzelf waardeert, of het zich overschat of onderschat, wordt sterk bepaald door zijn sociaal milieu. Lewin bepleit in 1935 dat het kind de ruimte moet hebben om zijn werkelijk niveau te halen (229). Deze ruimte kan bij het verpauperde kind verengd worden door de hardheid

van het milieu, bij het 'over-protected child' door taboes. Erikson wijst erop dat door over-protectie het super-ego een 'Fremdkörper' blijft (96). Het kind gaat weldra merken dat zijn opvoeders de gestrengheid die het tegenover zichzelf erop nahoudt, zelf niet waar maken. Het raakt verbitterd, verward, wordt nog strenger of laat het helemaal afweten. Jones maakt ons attent op de kwetsbaarheid der moraal bij 'volkskinderen' (189). Deze is sterk groepsgebonden en verzwakt bij het uiteenvallen van de groep. Foshay en Wann concluderen uit hun onderzoek dat de eigenstandigheid in het gedrag door de onderwijskracht bevorderd kan worden door suggestief, aansporend en bemoedigend met de kinderen om te gaan (109). Miller en Swanson twijfelen niet aan de samenhang van opvoedingspraktijken en ambitieniveau van de ene kant, én de mate van zekerheid en gestrengheid bij de normbelevingen van de andere kant (252). Roth schrijft reeds in 1915 als besluit van zijn onderzoekingen: 'Kinder haben ein starkes Selbstgefühl. Es ist die Wurzel der sittlichkeit und grosser Leistungen' (302, 73).

Het zijn maar enkele grepen uit een op dit punt overduidelijke literatuur. Het kind moet vanaf den beginne ervaren kunnen dat het een eigen betekenis heeft voor zijn omgeving. Wil het niet direct gevangen raken in zelfvervreemding of kompensatoire gedrag, dan zal zelfinflatie vermeden moeten worden. Een 'objectief' zelfimage, onbewust geïntegreerd in de vroegere kinderjaren, doet het kind uitgroeien naar volwassen gewetensvormen. Stabiele zelfwaardering vergroot de overeenkomst tussen het zelf-concept en hetgeen anderen over ons denken. Zij vergroot aldus onze zelfacceptatie in tussenmenselijke relaties (57).

Zulk een 'self-image' is echter een *opgave*. Dit moge al blijken uit de overvloedige literatuur van pedagogisch-therapeutische aard. Zo meent Berg dat het meest gelogen wordt om zichzelf in een gunstiger daglicht te plaatsen (21). In de puberteit kunnen minderwaardigheids- en onmachtsgevoelens schuldbelevingen bewerken of minstens troebelen. De proefpersonen van Gilen laten er geen twijfel over bestaan dat de ervaring van een goed geweten gepaard gaat met een gevoel van eigen waarde, terwijl bij het slecht geweten zich het omgekeerde voordoet (128). En de gewetenservaring bij neurotici ontleent juist haar gebrekkingheid aan de zelfvervreemding. Hun feitelijk bestaan is zo ver verwijderd van

hun diepere zelf, dat zij ofwel verstarren in hun aanpassing, ofwel vluchten in een wereld van ideeën. Hun zelf is niet meer gevuld door het besef van 'oorspronkelijke toekomst' (180). Zij zijn vervreemd van hetgeen hen fundamenteel beweegt.

Persoonlijke stellingname

De samenhang tussen zelfwaardering en geweten is recent in ons land nog eens duidelijk naar voren gekomen. In bepaalde confessionele kringen – de katholieke bisschop Bekkers was hier een duidelijke representant van (18) – benadrukt men dat het geweten een persoonlijke stellingname is. Welnu, het is gebleken dat zulke een voor de hand liggende visie niet onverdeeld in goede aarde valt. Hoe kunnen wij uit onszelf weten wat goed en kwaad is, is de reactie? Wij laten hier even buiten beschouwing het andere verweer dat tot uitdrukking komt in de vraag: zijn er dan geen vaste normen meer, daarop komen we later terug (p. 101).

Grijpen we voor de analyse van deze reactie nog even terug op hetgeen we naar voren brachten in hoofdstuk A. We hebben daar gezien dat de verhouding tot de ander de gewetensact wezenlijk bepaalt. De ander is een beslissend motief voor de gewetenservaring. Hij is altijd meegegeven in mijn levensperspectief en bepaalt er de definitieve vorm van, positief en negatief. Hij is aanwezig in elke werkelijke levensvervulling. Zijn persoonswaarde is richtinggevend. Zijn morele waardering maatstaf van ons ethisch kunnen. Het richtingsgevoel in het leven wordt onduidelijk wanneer de mens van de ander vervreemdt. Dit gebeurt echter evenzeer, wanneer hij *van zichzelf vervreemdt*. Want in de verhouding tot de ander is ook immer een verhouding tot het eigen zelf meegegeven. 'De ware communicatie is een gedragsvorm waarin het individu object voor zichzelf kan worden; zij is niet alleen gericht tot de ander, maar ook tot het eigen zelf' (268, 44).

Met andere woorden, wanneer de ander beslissend genoemd mag worden, dan is hij dit niet als 'buitenstaander' (372). Hij is dit pas voor zover hij ons leven werkelijk binnentreedt. Dit kan op velerlei wijzen gebeuren. Maar de normale gewetensontplooiing vraagt dat het niet plaats vindt ten koste van zelfrespect en zelfwaardering. Dit respect is veilig in een wederkerige verhouding, waar twee levensaspiraties elkaar samen aantreffen: 'Les consciences

reciproques ont une communauté hétérogène et une identité vivante dans le nous' (261, 9). Geweten treffen we niet aan buiten de ander, maar evenmin buiten ons zelf.

Het appèl op een persoonlijke gewetensinzet werkt dan ook verwarrend, wanneer het persoonseigene – het diepere zelf – in de onderlinge communicatie geen vertrouwd gegeven is. 'Persoonlijk' wordt dan licht individualistisch verstaan, als zou geweten iets zijn, dat zonder met de ander rekening te houden, te bepalen valt.

Hier komt nog bij dat in de morele opvoeding het respectvol luisteren naar het eigen aanvoelen lange tijd onvoldoende gehonoreerd is. 'Nous avons constaté que la morale consiste en un corps de règles, qui nous condamnent...' (90, 97). De velen die zich min of meer met deze opvatting van Durkheim verwant voelen, moeten de idee, dat ook het eigen hart gewetensnorm kan zijn, speculatief vinden. Zij kunnen geen houvast vinden in de oproep tot persoonlijke stellingname. Zij verwachten dit houvast van een autoriteit sec, van welke aard deze dan ook is. Dat het er velen 'zijn geweest' benadrukt Archambault (8, 8). Hij schrijft dat de morele opvoeding in Frankrijk gedurende de laatste vijftig jaar – mede door de invloed van Durkheim's theorieën – sterk bepaald is door sociologistische visies: 'La conscience individuelle n'est qu'un reflet plus ou moins direct de la conscience collective, expression elle-même du milieu: tant valent ceux-ci, tant a change de valoir celle-là'. Morele opvoeding is dan methodische socialisatie der jeugd. Het appèl tot persoonlijke gewetensinzet betekent niet een uitnodiging tot afzondering of isolatie. Deze leiden gemakkelijk tot zelfbedrog en verschrompeling. Zij voeren weg van de grond van ons bestaan, welke enkel in verbondenheid spreekt (183, 274). We laten hier buiten beschouwing dat in deze verbondenheid opvoeding en milieu werkzaam zijn. 'Persoonlijk geweten' in de betekenis van vrij van alle sociale determinaties is ondenkbaar. Het gaat er ons hier enkel om dat morele zelfbepaling, zonder intersubjectieve gerichtheid, een artefact is.

Evenmin kan het appèl betekenen een blinde schikking naar de wensen van de ander. Ten aanzien van de eerste ontluijing van het geweten wordt nog wel eens valselijk gepostuleerd dat de harmonie met de inzichten van de opvoeder maatgevend is. (324). De persoonlijke aard van het geweten ontkent juist dat het enkel indivi-

duel of enkel sociaal genoemd kan worden en onderstreept zijn intersubjectiviteit. De mens treft zichzelf aan als bron van zelfverwerkelijking in de persoonlijke omgang met de ander. Hierin krijgt hij weet van zijn fenomenale menselijkheid, overstijgt hij zichzelf tot een 'devoir être'.

We laten in het midden in hoeverre het beroep op een persoonlijk geweten verantwoord is. Wanneer velen reageren op zulk een beroep met onzekerheid, lijkt het niet onwaarschijnlijk, dat de doorsnee mens hier met a-priori opvattingen zit. Geweten is voor hem blijkbaar een instantie, opgebouwd door vermaan van buitenaf. Vanzelfsprekend kan een oproep tot persoonlijke gewetensinzet niet zonder meer betekenen dat in een vroegere fase der maatschappij zulk een inzet gemankeerd heeft. We hebben er boven (p. 32) reeds op gewezen hoe het doorsnee-geweten in elke maatschappijvorm een eigen structuur aanneemt. De inzet van de 'inner-directed' mens hoeft niet minder persoonlijk te zijn geweest dan die van de 'other-directed' mens.

Niveaus van zelfkennis

Men kan niet van geweten spreken zonder primair te bedenken dat het weten vóóronderstelt. Evenzeer berust een juiste zelfwaardering op zelfkennis. Het verwerven van zelfkennis wordt 'la tâche morale par excellence' genoemd (142, 501). Zij heeft altijd een provisoir karakter. Zij is *nooit voltooid* bezit. Zichzelf willen kennen houdt in dat wij blijven zoeken naar de realisatie van een eigen leven. Het bestaan is nooit volledig transparant. De mens tracht de opgave tot zelfkennis voor en na te ontlopen. Balancerend tussen wens en vrees. We bewegen ons vaker als slaapwandelaars langs de grenzen der werkelijkheid. Het verzet tegen deze werkelijkheid kan zo groot zijn dat onze zelfkennis verschraalt of verstart. Alleen hernieuwde beschikbaarheid – disponibilité – kan ons verzoenen met 'la tâche morale par excellence' (241, 15-31). De zelfkennis komt evenals de zelfwaardering en het geweten tot stand door confrontatie van subject en wereld. Vandaar dat zij verschillende niveaus kent, naargelang deze confrontatie een nieuwe formule kiest. Bepalend voor deze keuze is bijvoorbeeld de grotere differentiatie binnen de beide polen, subject en wereld. Zo hebben het 'moi-physique', het 'moi-social' en het 'moi-moral' alle hun

eigen zelfkennis (140, 227). En uiteraard — zoals de psychologie van het geweten leert — een daarmee korresponderend geweten en zelfwaardering.

We geven deze niveaus op eigen wijze weer, en wel voorzover deze van betekenis zijn voor de morele zelfkennis. In de fase van het '*moi-physique*' is de zelfkennis complex en diffuus. De afgrenzing tussen ik en wereld is nog gering. Het kind onderscheidt zich niet van de aktiviteit die het voltrekt. Daarom valt zijn zelfkennis samen met de rol die het speelt. De zelfkennis stelt zich nog niet als probleem. Er is geen mentale restrictie. Het bij-zich-zelf zijn is gevoelsmatig van aard, het bij-de-ander-zijn evenzeer. Wat de ander betekent, wordt bepaald vanuit de omgang met hem. Zelfkennis bestaat dan ook voornamelijk in een onderkenning der eigen behoeften. En deze onderkenning voltrekt zich niet als een expliciete act, maar als een gerundivaal proces. Vandaar dat de gerichtheid op het goede sterk ik-betrokken is, en dat zij wat continuering en stabilisering betreft afhankelijk is van de letterlijke aanwezigheid van de oudere. Het kind kan immers deze gerichtheid kwijt raken door zich te verliezen in een chaotische exploratie van zijn mogelijkheden. Het kan haar ook blokkeren door fixatie in een herhalingsdrang. In beide gevallen is samenspel met de oudere noodzakelijk, waardoor de grote lijn in de ontwikkeling opnieuw opgenomen kan worden. Voor het vasthouden van deze lijn is het kind in deze fase van situatie tot situatie afhankelijk van de directe steun uit de wereld der volwassenen. Het kind beseft dit, en zoekt voor zijn zelfwaarding geregeld bevestiging door te vragen of het lief of stout is.

In de fase van het '*moi-social*' kan men spreken van een eerste objectivering der zelfkennis. Het kind wordt meer gevoelig voor vragen van buitenaf en in de beantwoording hiervan ontstaat de eerste kritische distantie ten aanzien van zichzelf. De ander is niet alleen meer plek van geborgenheid of bedreiging, maar evenzeer degene voor wie het zich 'ten nutte' kan maken. De gerichtheid op het goede krijgt een meer pragmatisch en heteronoom karakter. Het goed-doen domineert over het goed-zijn. De zelfwaardering wordt voornamelijk gemeten aan uiterlijk gedrag, prestatie en regelbetrachting (170).

De volle distantïering tussen 'ik' en 'niet ik' breekt door bij de

wording van het *'moi-moral'*. De ontdekking van zichzelf als eigen geaardheid en ontwerp, totaal onderscheiden van dat van de ander, noemt Rempelin *'das (metaphysische) Grunderlebnis der Individuation'* (291, 216). De mens ontdekt zichzelf als unieke historiciteit door alle belevingen van het *'moi-physique'* en *'moi-social'* heen. De ondoordachte verbondenheid met zichzelf en de ander is er niet meer. Er heeft een zekere verdubbeling van het zelf plaats. De gerichtheid op het goede wordt ervaren als een levensbestemming, als een openheid voor waarden, wier realisering vele trappen kent, maar geen eindpunt.

Natuurlijk is het ontogenetisch proces aldus ongenueanceerd weergegeven. We zagen boven reeds hoe de individuatie niet altijd doorzet. Het leven wordt dan vaak vastgehouden binnen de zelfwaardering van het *'moi-social'* of blijft ethisch confuus omdat het *'moi-physique'* en het *'moi-social'* in een grillige afwisseling op de voorgrond treden. We willen met deze schets slechts toelichten hoe de *'Dominanzwechsel'* in de loop der ontwikkeling telkens een andere samenhang aanwijst tussen geweten, zelfwaardering en zelfkennis. Elke ontwikkelingsfase heeft haar eigen vorm van de in dialoog treden met de wereld. Kennis van de wereld en van zichzelf worden hierdoor bepaald en aldus ook de voorstelling van vervulling, welke in een bepaalde fase geboden is.

Samenvatting

Het morele gedrag en beleven wordt niet enkel bepaald door de intersubjectieve relaties. In deze relaties is ook meegegeven een verhouding van de mens tot zichzelf. Het geweten is dan ook een wijze van zelfwaardering. We hebben gewezen op de samenhang van zelfrespect en morele zekerheid. Verder zijn ter sprake gekomen enkele implicaties van het beroep op een persoonlijke stellingname, voor zover namelijk dit beroep niet kan steunen op voldoende zelfwaardering. Tenslotte is het belang onderstreept van een adequate zelfkennis in verband met de morele ontplooiing. In een schets van drie niveaus van zelfkennis is dat belang nader toegelicht. Natuurlijk wordt de aard van deze kennis nog bepaald door tal van andere variabelen. Zo zal bijvoorbeeld het persoonlijkheidstype van invloed zijn. De cerobrotoon zal licht neigen tot een overbewust zelfconcept. Terwijl de viscerotoon meer gevoels-

matig dit concept zal ervaren. In het kader van deze studie menen wij ons echter tot het voorgaande te moeten beperken.

C. Geweten als persoonsontplooiing

'Vanzelf en ongeforceerd krijgt de medemenselijkheid een ethische kleur' (133, 51). Want bij iedere ontmoeting, vluchtig of intiem, functioneel of existentiëel, krijg ik iets van het leven van de ander in de hand gelegd, en leg ik iets van mijn leven in zijn hand. Medemenselijkheid is niet enkel het vóórteken van ons mens-zijn, maar tegelijkertijd signatuur van de wijze waarop wij ons ethisch opstellen. In deze ethisch gekleurde medemenselijkheid zijn we ook zelf aanwezig, drukt zich onze zelfwaardering uit. Dit was de grondgedachte der twee voorafgaande paragrafen.

De *vraag* welke wij ons vervolgens willen stellen luidt: Hoe zijn wij in de gewetensbeleving present? Vanuit onze totale individualiteit? Hoe functioneren dan de verschillende aspecten in dat geheel? Op welke wijze verdichten zij zich tot de ultieme bereidheid, welke in elke gewetenservaring aan de orde is? Hoe komt de vraag naar goed en niet-goed bij ons binnen, en op welke wijze structureert zich onze persoon in het antwoord op deze vraag? Het spreekt vanzelf dat we ons ook hier weer moeten beperken tot het aanstippen der voornaamste kwesties. Dit niet enkel vanwege de uitgebreidheid der problematiek, maar evenzeer vanwege de ontoereikendheid der wetenschappelijke bevindingen.

In het geweten uit zich de *hele persoon*, en wel in zijn concrete verbondenheid met de wereld. Het geweten kan dus niet gezien worden als een aparte instantie in de mens, welke als een consistent gegeven zou functioneren. 'Es hat seinen Ort im Gesamtgefüge der Person' (301, 237). Deze opvatting wint in de psychologie steeds meer terrein. Madinier omschrijft haar als volgt: 'Het geweten is niet de wetenschap van het goede; het is geen speculatieve kennis, ook al sluit het de elementen — en hun afleidingen — der moraaltheorieën in. Het is tegelijkertijd intellectueel, praktisch en affectief, het is een willen en een licht, het is een aanvoelen in de brede zin van het woord. Het doet zich voor als een smaak voor het goede en het kwade, voornamelijk als afweer tegenover het kwade, als een spontane reactie van mijn gehele ik, als een weerkaatsing van zijn gewoonte en karakter, van zijn opvoeding en zijn actueel moreel niveau' (239, 7). Het geweten is de gehele persoon, voor zover hij zich in zijn hart aangesproken voelt; dat cen-

trum van eenheid, waarin alle aspecten van het bestaan in elkaar vloeien en zich verdichten tot een 'orgaan voor het goede'. Het is evenzeer de gehele persoon, voor zover hij zich bereid weet dit goede te realiseren. Het is altijd déze persoon in zijn concreet gedrag. Het geweten is daarom in elke situatie anders. Alle persoonsaspecten functioneren hierin mee. Eén ervan onbelangrijk vinden of van minder betekenis, voert tot gewetensopvattingen welke met de empirie strijdig blijken. Zo leidt bijvoorbeeld de gelijkstelling van zedelijk oordeel en geweten gemakkelijk tot de mening dat een hoger I.Q. een beter geweten oplevert.

De *personalistische denkrant* is overigens slechts moeizaam gegroeid. In de psychologie van het geweten is hij het meest bevorderd door de vitalistische en psychoanalytische theorieën. Zo erkent Maeder dat hij in zijn zoeken veel te danken heeft aan de beschouwingen over het principieel der autoregulatie bij von Monakow (240, 240a). Door Jaspers wordt deze regulatie 'Gesundheitsgewissen' genoemd (183, 353). En de nogal overbewuste publicaties van de 'Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie', zouden ondenkbaar zijn zonder de uitgangspunten welke de psycho-analyse verschaft heeft (74+82+113). Fijnzinnig merkt Odier aan het eind van zijn studie op: 'Wie had vóór Freud vermoed, dat het 'über-Ich' verborgen in zijn donkere spelonk, een zo gevaarlijke dief zou worden van menselijke waarden?' (266, 274).

De aanvang van het geweten

'La morale enfantine éclaire en un sens celle de l'homme', schrijft Piaget in 1932 (278, XI). Hoezeer deze uitspraak kracht heeft, blijkt wel uit de meningen over de vraag: op welk tijdstip treffen wij voor het eerst in de levensloop het gewetensfeit aan? Het antwoord op deze vraag wordt meestal bewust of onbewust ontweken. 'L'enfant ne naît ni bon ni mauvais, au point de vue intellectuel comme au point de vue moral, mais maître de sa destinée' (278, 103). Wat zit echter verborgen in 'maître de sa destinée'? Gaat men erop in, dan *varieert* het antwoord zowel wat betreft de begintijd, alsook wat betreft de motivering hiervan. Zo menen sommigen dat de psycho-analisten deze aanvang plaatsen in de oedipale fase (199, 120). Scholl opteert op meer behavioristische motieven voor het eind van het derde levensjaar: 'Das Kind steht zunächst

als kleines Naturwesen jenseits von Gut und Böse' (324, 17).

De opvattingen over het begin der gewetenservaring zijn weliswaar genuanceerder geworden, zij hoeven daarom nog niet wezenlijk veranderd te zijn. Ter illustratie geven we er hier twee weer, een uit 1920 en een uit 1960. In 1920: 'Het jonge kind is evenals het dier noch ethisch, noch niet-ethisch, het handelt onbewust, driftmatig, overeenkomstig zijn natuurlijke levensdrang' (177, 10). In 1960: 'Bij het kleine kind kan van een eigenlijk functioneren van het geweten nog niet gesproken worden. Het laat zich in heel zijn gedrag nog overwegend door zijn lustgevoelens leiden. Het doet wat het prettig vindt en laat wat het onprettig vindt. En als het op zichzelf het minder prettige doet, is dat toch alleen uit hoop op beloning, of uit vrees voor straf: dat wil zeggen, ook dan geven die lust- en onlustmotieven tenslotte toch de doorslag' (55, 143). De betekenis van zulke uitspraken zal ons verder bezighouden. Zij wijzen er in elk geval duidelijk op dat elke uitspraak over de aanvang van het geweten de psychologie ervan bepaalt.

Wanneer men het geweten wezenlijk karakteriseert als een intersubjectieve relatie, neemt men reeds een standpunt in ten aanzien van zijn aanvang. De wereld immers welke de pasgeborene opneemt is *het gezin*. Het kind ervaart deze wereld als een totaliteit, waarin reeds een zekere geleding aanwezig is. Wie 'kind' zegt, noemt tegelijkertijd de andere polen uit het geheel: vader en moeder. Het bestaan is dus direct een samenzijn met anderen en met het woord 'ander' zeggen we begrensdheid en openheid, normalisering. In het samen-zijn met de ouder ligt de moraliteit besloten. Het gezin wordt door het kind ervaren als een omhullende situatie, een eenheid in affectiviteit ondanks het veelvoud van gedragspatronen. De vaste gedragingen geleiden de onderlinge genegenheid. Er ontstaat een gevarieerde rijkdom van relaties, omgangsverhoudingen onder elkaar en gezamenlijke interesses. Zij maken de moraal van het kind uit. Ze zijn de eerste normeringen van het leven van het kind. Zij vormen de basis van een gezonde 'Situations-ethiek'. Het kind leert immers in deze relaties blijvende grondsituaties ontdekken, waardoor zijn connaturaliteit ten aanzien van het goede op gang komt. Het voortdurend terugkeren van deze grondsituaties biedt de mogelijkheid tot verdere structurering van het morele leven.

De stemmingen

Het leggen van een goede gevoelsbasis – 'basic trust' – is van het grootste belang voor de zedelijke ontwikkeling (96). We hebben daar zelf reeds op gewezen waar het de stemmingen betreft (171). Men kan de betekenis der stemmingen in dit verband op twee wijzen illustreren: direct of meer indirect door de aandacht te richten op de *sfeer* als de pendant ervan in het leefmilieu. Wat voor het innerlijk de stemming is, is voor de wereld om ons heen de sfeer (207, 365). Welnu, het belang van de sfeer voor de ethische groei wordt nog onvoldoende gezien. Om juist te handelen, bijvoorbeeld om de waarheid te zeggen of verdraagzaam te zijn, behoeft het kind zich niet onder alle omstandigheden bewust te zijn van de motieven van zijn gedrag (378). Er is een mogelijkheid om 'onbewust' zonder verbale explicatie naar het goede toe te groeien. Deze is er bij een huiselijkheid, waarin het goed-zijn voor allen vanzelfsprekend is, waarin de waarachtigheid zo voor de hand ligt, dat er geen theoretische verhelderingen nodig zijn om het kind met deze waarden in contact te brengen. Wat het kleine kind van zijn omgeving opneemt, gaat op hem over door passief-pathische deelname aan de leefsfeer. Het neemt aldus 'de kleur aan van zijn omgeving'. Ook op ethisch terrein (236, 55). In de glimlach en de eerste vormen van medelijden klinkt het 'sympathein' reeds als ondertoon. 'Het zedelijk leven van de mens begint waar hij de instinctieve ontvoogding verwerft door de aanvaarding van een eerbiedige sympathie als grond van zijn leven. Dan is immers de objectiviteit ontstaan voor de mens en is hij in staat zich daar absoluut naar te richten' (329, 248).

Andriessen maakt nog onderscheid tussen de sfeer en de *atmosfeer* (6, 92). De eerste zou meer een totaalkwaliteit zijn van het handelen der personen uit het leefmilieu – sfeer van eerbied, waarachtigheid, voorkomendheid. De tweede zou meer een totaalkwaliteit van de omgeving zijn – sfeer van rust, geborgenheid, verveling. 'In jeder gegenständlichen sowohl als in jeder personalen Erfahrung findet sich ein Mehr, das unausgedrückt bleibt. Dieses Mehr, das über das Reale Faktische hinausliegt, das wir aber ineins damit spüren, können wir das Atmosphärische nennen' (347, 269).

Het leefklimaat bepaalt onze gewetens niet enkel bij de aanvang

van het leven. Ook *naderhand* is de gewetensinzet afhankelijk hiervan. Het leven wordt immers op verschillende wijze beluisterd en ter hand genomen, naargelang het zich moet vervullen in een sfeer van wantrouwen en gedruktheid óf gedragen wordt door gevoelens van vertrouwen en geborgenheid. Zo kan het leefklimaat op een internaat beklemmend werken. Het kan het uitzicht belemmeren doordat het de sensibiliteit voor mensen en dingen insnoert. Het geeft dan een gevoel van leegte, van niet bij elkaar horen. Het persoonlijk elan kan ontbreken of vastlopen in een militaire organisatie, doordat de leefsfeer perfectionistisch is. Omgekeerd kan het bestaan een expansieve kleur krijgen voor de jeugdige, wanneer hij geboeid raakt door de technische veroveringen der ruimte. Onder ethisch opzicht ademt de typisch burgerlijke levenswijze de geest van 'af en niet-af'; een achterhaalde levenswijze. Indringend is deze levenswijze verbeeld door van het Reve in 'De Avonden' (293). En nog recent was menig spreekkamer voor vrouwelijke religieuzen een plaats, waar elke spontane dialoog verhinderd werd door de magere helderheid der aankleding. Hiermee is natuurlijk niet gezegd dat de burgerlijke en kloosterlijke levenswijze geen eigen sfeer gekend heeft. Noch dat er ook positieve elementen voor de persoonlijkheidsontplooiing zijn geweest. Voor de communicatie in onze tijd werken zij echter belemmerend.

Sfeer wordt ervaren in het complex geheel van onze leefsituatie. We kunnen haar niet *analyseren* naar haar causale samenhangen, wel soms naar motivatie. We kunnen haar niet middels inzichten overdragen. Toch is zij steeds werkzaam. Dikwijls weten wij pas achteraf, dat het slagen van onze plannen gestrand is omdat er geen vertrouwenssfeer aanwezig is. De belletrie kan ons dit het beste verduidelijken, zoals Buytendijk opmerkt: 'Zo is er in elke grote roman een klimaat, dat door de woorden en door het zwijgen opgeroepen wordt, diep en blijvend als de stemming, die de stem van een mens verwekt. Het klimaat van een roman is verwant aan elk klimaat, waarin sprekende beelden en hun zwijgen in tijdeloosheid verenigd zijn – als in een kathedraal –, en ons verlossen van de dingen, het rumoer en de beperkte afmetingen der zorgwereld. Dit klimaat is de eigenlijke sfeer der ontmoetingen, het verwijlen in een samen-zijn, waarin het onuitsprekelijke openbaar kan worden, de laatste grond van elke zin en zinloosheid, van bepaaldheid en menselijke vrijheid' (70, 20).

Sfeer en stemming gaan terug op de *ongedeelde eenheid* van mens en wereld. De psychologie van het gevoelsleven kent nog vele onduidelijkheden. De stemming wordt als een aparte categorie onderkend. Sinds Krüger, Stern en Lersch wordt zij gezien als een prae-intentionele bestaanswijze. Men kan een hele skala van stemmingen aanwijzen: lichamelijk onbehagen en welbevinden; opgewektheid en misnoedigheid; gevoelens van eigenmacht en eigenwaarde, tevredenheid en ontevredenheid, van ernst en humor (227). De stemmingen vormen de onderste laag – ‘Grundbefindlichkeiten’ – van het psychisch leven. Zij doortrekken en kleuren dit van hoog tot laag. Ze hebben een exclusief en totaal karakter. De mens is dan ook nooit stemmingsvrij. De stemmingen zijn de dragende ondergrond van ons bestaan (45). Zij vormen de aanzet tot een eerste waarde-oriëntering en ethische stellingname. Het wezen der stemming openbaart zich hierin dat zij niet louter subjectief is (345, 117). Zij is zowel trans-subjectief als trans-objectief. Zij gaat vooraf aan elke subject-object scheiding, waarvan ons bewustzijn vol is, wanneer het constateert, waardeert, streeft, bedoelt en stelling neemt. Stemming is een ‘All-gefühl’ waarin alles, ook ik zelf, mee- en ingevoeld wordt. Het gevoel krijgt juist meer het karakter van een stemming, naarmate het meer de trekken van een ‘All-gefühl’ aanneemt. ‘In der Stimmung wird somit die vorprädikative, vorintentionale Einheit von Subjekt und Objekt Erlebnis.’

Deze typische ondergrond bindt de mens op ondoordachte en onmiddellijk wijze aan zichzelf en zijn wereld. De stemmingen zijn de eerste vormen van intiem mede-zijn, zij bepalen de ‘Wert-grund der Seele’. De intentionele acten groeien als het ware uit het geheel der stemmingen omhoog en vergroeien er weer mee. In het leven is dus niet enkel van belang wát ons overkomt, maar evenzeer de stemming waaronder wij alles doormaken. Zo heeft de opgewekte stemming een ontsluitende kracht. De mens voelt zich tot meer in staat, sterker en rijker. Het levensgevoel is verhoogd aanwezig. Het gemeenschapsbesef wordt er door gestimuleerd. De realiteit wordt voller doorleefd. In de tijdservaring wijkt de druk van verleden en toekomst. De neerslachtige stemming sluit af van de werkelijkheid en vergroot haar remmende aspecten. Zij kan de ‘basic-mistrust’ oproepen. De gehele wereld wordt een loden last.

Elke inzet voor het goede lijkt zinloos, omdat het zijn optatieve kracht ontbeert.

Strasser gebruikt voor deze levensbasis de term 'gemoed'. 'Das Inbegriff der verschiedenen Wert- und Mitgeföhlsdispositionen' (308, 65). Het *gemoed* is de schakel tussen logos en pathos, het bindt ons aan de logos, zij het op fragiele wijze. Het is ondergrond van continuïteit, en eenheid in het psychisch leven. Vandaar dat wij het 'gemoed' vanzelfsprekend hanteren in samenhang met de verschijnselen van zedelijkheid en religie. 'Gemüt trägt (oder fundiert) demnach Gewissen. Gewissen setzt Gemüt voraus' (367, 249). Beide zijn op elkaar aangewezen. Dit wil natuurlijk niet zeggen dat het geweten slechts een uitbouw of variant van het gemoed zou zijn. Het geweten representeert een eigen princip. In het geweten wordt de mens naar zijn willen en handelen gebonden, maar niet zonder verankering in gemoed en geest.

In de stemmingen kondigt zich dus reeds een vage aestimatie der levenswaarden aan. Slechts incidenteel en in het voorbijgaan wordt hierbij stilgestaan in de onderzoeken. Gilen wijst uitdrukkelijk op stemmingsgevoelens (128). Onrust, angst, ontevredenheid, neerslachtigheid, én rust, vreugde, opgewektheid worden door het merendeel van zijn proefpersonen vermeld. Clostermann en Dekema maken ook gewag van stemmingsverschijnselen (79+84). Zij attenderen tevens op lichamelijke resonanties als benauwdheid, slapeloosheid, en nerveuse gewaarwordingen. Vaak zijn deze resonanties duidelijk lichamenlijk gelocaliseerd: ademnood, hartkloppingen, tranen, gebrek aan eetlust. Zij kunnen zo sterk aangrijpen dat de proefpersonen enkel hierover vertellen.

Hoewel vele auteurs van mening zijn dat zich in de gestemdheden een zedelijke kennis uitdrukken kan, gaan hun bevindingen niet uit boven een eerste inventarisatie. Aan een werkelijke analyse van het materiaal komen zij niet toe. Vooral in de meer *pedagogisch* gerichte literatuur wordt de nadruk gelegd op het belang van de sfeer voor de morele groei. Deze gedijt meer in een sfeer van geborgenheid, dan van kilheid en troosteloosheid (46). Dit geldt a-fortiori voor het kleine kind, dat in zijn hulpeloosheid afhankelijk is van hetgeen zijn leefmilieu aan te bieden heeft (218). In de gevoelsatmosfeer van thuis wordt de eerste morele taxatie van de wereld bepaald. Bij de opvoeding maken wij trouwens dikwijls

— bewust of onbewust — gebruik van stemming en sfeer om onze resultaten te verhogen.

Het menselijk samen-zijn ontvangt echter niet alleen zijn morele gerichtheid door stemming en sfeer. Weliswaar zorgen deze voor de continue bedding ervan. Tegelijkertijd echter vragen zij om actieve differentiatie. Deze geschiedt door de functionele betrekkingen, welke een persoon vanuit zijn gevarieerde disposities met de wereld onderhoudt. We staan bij enkelen ervan stil.

Smaak en tast

In de omgang met de wereld domineert bij de pasgeborene smaak en tastzin. Middels mond en hand ontdekt de zuigeling vormen en kwaliteiten welke zijn wereld haar eerste geleding geven. Rusteloos onderzoekend en met schier eindeloze herhalingen proeft en betast hij de voorwerpen, welke binnen zijn bereik komen. Er ontwikkelt zich een vitale verbondenheid, met de omringende wereld, welke tegelijkertijd een eerste oriëntering oplevert, ook aan het eigen lichaam.

Tallenbach maakt ons attent op de samenhang van smaak- en reukgewaarwordingen — ‘der Oralsinn’ — én onze eerste ‘Bildung’ (347). In *smaak* en *reuk* versmelt het subject op eigen wijze met de wereld. De ‘Oralsinn’ is het zintuig der nabijheid, van de actualiteit, waarin echter het verleden meegegeven is. Hij is het zintuig der herhaling maar verwijst tegelijkertijd naar het komende. Hij is tevens een zintuig voor substanties. Inzien is ‘eten met de ogen’. Vandaar dat afstand doen bitter, toevertrouwen zoet, moeite doen zuur, bedoelingen flauw kunnen zijn. In de orale ervaringen kondigen zich reeds de eerste sociale waarderungen aan. ‘Die mit oralsinnlichen Erfahrungen korrelierenden Urteilen werden entscheidend überformt von der atmosphärischen Bestimmung einer Situation, sowie auch vom Geschmack. Dabei stellt sich der Geschmack i.s. des ‘common sense’ dar als Kategorie einer ‘Bildung’, die sich im Medium spezifischer sozialer Ausformungen entwickelt hat’.

Evenzeer wordt onze wereld opengelegd middels onze *tastin*-drukken. Het kind ontdekt binnen deze haptische ruimte begrenzing en vorm der dingen, stofkwaliteiten als hard en zacht, ruw en glad, spits en rond. Tastend ondergaat het koude en warmte,

pijn en lust. De tastwereld wordt aldus de meest vitale basis van levenszekerheid, een eerste 'zich thuis weten'. En dit blijft zo in het menselijk bestaan, ook al treedt deze specifieke gerichtheid op de wereld niet meer zo op de voorgrond als in het eerste levensjaar. In benarde situaties vallen we automatisch terug op deze vitale verbondenheid door ons ergens aan vast te klampen. In de extatische bewondering zoeken wij het geliefde voorwerp door betasten naar ons toe te halen. Het leven rust fundamenteel op lichamelijke aanraking en aangeraakt worden (263+295). Hoezeer de tastervaringen vol betekenis zijn voor ons aanvoelen van goed en niet-goed, leren we ook uit de *beeldspraak*. Zij leveren ons basismateriaal voor morele grondgevoelens. Dit blijkt wanneer we spreken over 'verhoudingen', de 'de groep aftasten', over 'tact gebruiken'. Zij inspireren tot typering der diepere trekken van iemands persoonlijkheid in uitdrukkingen als een harde bikkelaar, een ruwe kerel, een weke figuur, een zacht ei, en een gladde aal.

De tastervaringen structureren onze alledaagse ontmoetingen. De krachtige handdruk, de aandachtige streling van het kind door de moeder, het diffuse omspoelen van het zonnige water, de tere omhelzing der geliefden en de sexuele beroering der gehuwden, verlenen alle een werkelijkheidsinzicht, dat onmisbaar mag heten voor een persoonlijke gewetensontplooiing. In al deze contacten immers worden we niet bij het lichaam genomen, maar door het lichaam ontmoet (232). En wel op een eigen onherleidbare wijze. In het verleden is de betekenis der tastervaringen voor de ethische ont-plooiing geminimaliseerd of zelfs miskend. Met name is dit geschied op het terrein der sexualiteit (275). De oorzaken zijn bekend. Een herwaarden kan zich echter pas voltrekken, wanneer we de eigen structuur van de werkelijkheid, welke in de zintuigervaringen besloten liggen, analyseren en beschrijven. Deze analyse zal een bijdrage zijn aan de opbouw van een nieuwe konkrete ethiek (303). Vanzelfsprekend vraagt deze opbouw ook een analyse van de overige zintuigervaringen. We hebben er slechts twee exemplarisch aangeduid.

De gevoelens

Meer nadrukkelijke aandacht krijgen in de psychologie van het geweten de intentionele of *richtingsgevoelens*. Deze aandacht valt

vooral op bij de Duits georiënteerde auteurs. Zij zijn hierbij voornamelijk geïnspireerd door de gevoelstheorieën van Scheler (313). Sommigen gaan zelfs zover dat zij het geweten herleiden tot een gevoelsresonantie. Het meest overdacht doet dit Stoker, waar hij benadrukt dat zulke resonantie niet een subjectief gevoel zonder meer is, maar de weerslag is van een objectieve disharmonie in de persoon (343). We kunnen hem hierin niet bijvallen. Ons voornaamste bezwaar is dat Stoker het geweten ziet als een intra-psychisch gebeuren en daardoor op zoek gaat naar dat persoonsaspect, dat volgens hem de zetel van het geweten herbergt. Dit alles neemt niet weg dat ook de gevoelens een eigen plaats hebben in de morele ervaringen. Het hart is in de volksverbeelding niet zonder reden de plaats geworden waar goedheid en slechtheid hun tenten hebben opgeslagen.

In het algemeen is het gevoelen een wijze van 'in die Welt hineinleben'. De richtingsgevoelens spelen in dit 'hineinleben' een grote rol. Verschijnt ons de wereld als goed, dan raken wij vervuld van genegenheid, verlangen, hoop en vreugde. Komt zij ons als niet-goed voor, dan wordt onze betrokkenheid op deze wereld gekenmerkt door afkeer, misnoegen, verdriet, vrees en haat. In de gevoelens worden wij dus aangesproken en gegrepen door bepaalde waarden en wel op spontane en onmiddellijke wijze. Zij binden ons op concrete wijze in onze voorkeur of afwijzing, welke zij onderlijnen en nuanceren. Zij vormen als het ware een *radar-instrument* voor het besef van goed en kwaad en zij stuwen onze morele inzet. Zij bewerken de fijnere aanpassing aan datgene wat ons treft, de 'adequatio cum re'. Uitdrukkingen als 'gevoel hebben voor', 'aanvoelen' en 'zonder gevoel' wijzen in deze zelfde richting. Vetter noemt het geweten 'Urteilkraft des Gefühls' (361, 218). Met een variant hierop spreekt Wellek van een 'Urteilkraft des Gemüts' (367, 248). Het gemoed is volgens hem immers de ordenende bedding der gevoelens.

Niet altijd echter dragen de gevoelens duidelijk bij in de waardergerichtheid. Soms kenmerken zij zich door een diffuse onbestemdheid. Het leven is plurivalent van aard en daardoor vaak onduidelijk in zijn opgave. Hier kan nog bijkomen dat in de ontwikkeling het gevoelsleven onvoldoende is meegegroeid. In plaats van een nuancerende kracht in onze ethische verhoudingen, wordt het

een storende of remmende factor. Het geweten is immers dat eigenaardige geheel van gevoelen, weten en beslissen. Gezonde gevoelens werken harmoniserend op dat geheel en verhogen aldus de 'Gewissheit' van het geweten. Zij vergroten de praktische zekerheid en beslissingskracht, omdat zij ons van binnenuit binden. Ongezonde doen het omgekeerde. De grens tussen gezond en ongezond is weliswaar niet altijd even duidelijk en binnen de beide categorieën zijn er vele differentiaties. Dit doet echter niets af aan ons uitgangspunt.

Er zijn trouwens duidelijke zaken. Een zuivere *gevoelscultuur* is van veel belang voor de gewetensontluiting. Nu is zulk een cultuur niet het meest verzorgde gebied geweest der westerse samenleving. In tegendeel – al of niet door de nood der tijden gedwongen – heeft zij reeds lang eerder haar troeven gezet op uitbreiding van kennis en prestaties met als eindfase het technisch bestel. Zulk een cultuurdeterminant kan een zware wissel trekken op de rijping van het gevoelsleven. Het kan verkommeren of geïgnoreerd worden, zo dat ook de moraliteit zijn nuancerende en provocerende kracht moet missen. Deze verengt dan tot prestatie-moraal of dor perfectionisme. De homo faber kan zijn moraliteit afdoen als een technisch procedé (162). Zijn zedelijkheid vervalt tot een aanpassingsethiek of een etikettemoraal. Zij is niet meer gevuld met de adem der eeuwigheid, welke alleen in het eigen hart hoorbaar is. Zelf hebben we aangetoond hoe onder de druk van formele precisie in de kinderjaren het ethisch infantilisme bij de volwassene voorbereid is (170). De tabellarische gewetensvorming in bepaalde lagere confessionele onderwijsinstellingen heeft decennia lang het intuïtief aanvoelend weten van 'wat mag en niet mag' bij het kind geblokkeerd. Een geatrofieerd gevoelsleven, maakt van de gewetensinzet een kleurloos gebeuren. Ook al geniet de ethisch korrekte mens nog naïef van zijn evenwichtige braafheid.

Waar echter dit gevoelsleven *pathologisch* van aard is geworden, blijkt op andere wijze hoezeer het gewetensfeit hierdoor wordt bepaald. De druk der formele precisie kan ondragelijk worden en zich ontladen in een dwangmatig gedrag. De gewetensinzet verliest dan het karakter van spontaniteit en overgave, van elasticiteit en trefzekerheid. 'Was aber die Zwangneurose anbelangt, so ist sie wohl das raffinierteste System die lebendige Sitt-

lichkeit von sich fern zu halten' (375, 121). Soms wordt elk formalisme weggeworpen als eerste stap van zelfwording. In het onderzoek van Gilen blijken 20 % der jongeren en 15,4 % der meisjes te lijden aan dwangmatig denken (128).

De bange mens voelt zich onzeker, wanneer hij beslissingen moet nemen. Hij tracht deze zoveel mogelijk te ontlopen of neemt ze met gevoelens van tegenstrijdigheid of innerlijke bedreigheid. De psychopaat schiet op grond van zijn gevoelsarmoede veelal voorbij aan het doel dat hij door instinctieve berekening tracht te realiseren. Kortom een pathologisch gevoelsleven vertroebelt het morele besef en maakt de morele inzet wanordelijk. Bepaalde opvoedingspraktijken kunnen de dissociatie tussen gevoelen en geweten bewerken (378, 25). In vele families en opvoedingsinstituten gaat de bemoeienis omtrent de gewetensvorming der kinderen van de vooropgezette mening uit, dat alle kwaad zonder meer een bekoring inhoudt en dat alle goed moeizaam en met weinig vreugde ondernomen wordt. Zulk een opvoeding raakt als het ware gefixeerd in het bespieden en onschadelijk maken van mogelijke onzedelijkheid. Aldus werkt men suggestief naar het kwade toe, omdat de spontane gevoelsmatige afschuw ervan niet mag boven komen. Het geweten gaat functioneren als instrument van zelfontkenning.

Hierbij aansluitend menen wij ook de zienswijze te moeten relativiseren als zou de gewetenservaring per sé gekoppeld zijn aan gevoelens welke passen bij een ingetogen *lebensernst*. Natuurlijk is zedelijkheid een ernstige zaak. Maar zij is dit niet alleen wanneer de levensopgave moeilijk te verteren is. Vanuit een kantiaans uitgangspunt of een piëtistische levensbeschouwing kan een gewetensopvatting groeien, die zweert bij 'Lebensverneinung'. Levensvreugde en moeiteloze aanpak kunnen evenzeer van zedelijke ernst getuigen als de harde beslissing. Metzger ironiseert de piëtistische taakinstelling met de volgende variant op een distichon van Schiller: 'Gern nähr ich mein Wissen, doch tu ich es leider mit Neigung. Und so wurmt es mir oft, dass ich nicht musterhaft bin. Da ist kein anderer Rat. Du musst suchen, dich davor zu grauen, und mit Abschau alsdann tun, wie die Pflicht dir gebeut' (248, 5).

Genieten van het leven is zedelijk even ernstig als erom lijden en voor de gewetensgroei even onmisbaar. Genieten en lijden

funktioneren mee in het geheel der zelfverwerkelijking. Daarom hoort bij de gewetenservaring de hele scala van gevoelens vanaf de luchtig opgewekte tot de dooernstige, vanaf de fiere zelfbewuste tot de deemoedig rouwvolle: 'Man wird aus der phänomenologischen Untersuchung sagen müssen, dass man unter Berücksichtigung der vielen Täuschungsmöglichkeiten das beglückende Gewissheitsgefühl gut gehandelt zu haben, mit gleichen Recht als Gewissensphänomen ansehen kann wie die Schuld'. Deze konkluderende tese van Häfner voert ons naar het laatste punt dat wij in verband met de richtingsgevoelens willen bespreken (146, 136).

Geweten en schuldgevoel

Dat het schuldgevoel een gewetensverschijnsel is, daarover heerst weinig verschil van mening. Er zijn auteurs die er weinig aandacht aan besteden, zoals Piaget, maar dit komt omdat zij over de gehele linie een 'psychology without emotion' erop nahouden (9).

We hebben het schuldgevoel reeds ter sprake gebracht in zijn betekenis voor de intermenselijke verhoudingen. Sinds de opkomst der psycho-analyse is de afgrenzing tussen *echt* en *onecht* schuldgevoel een veelbesproken zaak. Snoeck tracht dit dilemma te ontgaan door onderscheid te maken tussen schuldbewustzijn en schuldgevoel (329). Hij weet echter hieromtrent niet meer op te merken dan dat in het schuldbewustzijn het ethisch deficiet helderder voor ogen staat. Er schuilt veel bezonnenheid in de zegwijze van Rümke: 'rijp schuldgevoel moge zeldzaam zijn, het is zeker dat het bestaat' (304, 140). Des te meer verdienste komt de *psycho-analyse* toe, die zich vanaf het begin ingespannen heeft rijp van onrijp te onderscheiden. Wij menen Loch te moeten bijvallen als hij stelt dat zij zich niet heeft willen bemoeien met wezenlijke of existentiële schuldverhoudingen (235, 360). Zij heeft nooit 'personale Schuldformen' willen loochenen. Freud heeft juist willen genezen van onechte moraliteit: 'Neurotische Schuldgefühle in gemeine Schuld zu verwandeln; ja zu gemeinen existentiellen Schuldigwerden zu befähigen' (115, 311.312). Typerend mag hier de volgende uiting van Freud zelf zijn: 'Herhaaldelijk heb ik van mijn patiënten, wanneer ik hen hulp of verlichting beloofde door een catartische kuur, het verweer moeten aanhoren: U zegt immers zelf, dat mijn lijden waarschijnlijk samenhangt met mijn verhou-

dingen en levenslot; daar kunt U toch niets aan veranderen; op welke wijze wilt U mij helpen? Daarop meende ik te kunnen antwoorden: Ik twijfel er niet aan dat Uw lijden gemakkelijker opgeheven zou kunnen worden door het levenslot dan door mij. Maar U zult overtuigd raken dat we reeds veel gewonnen hebben, als het ons lukt, Uw hysterische ellende te veranderen in gewone tegenspoed ('gemeines Unglück'). Hiertegen zult U zich met een genezen psychisch leven beter te weer kunnen stellen'. Of de psycho-analyse altijd evengoed geslaagd is in het onderscheiden tussen echt en onecht schuldgevoel – welke psychologische stroming is er wel in geslaagd? – doet niets af aan haar grondintentie.

De mens kan zich schuldig voelen waar van een werkelijke schuld geen sprake is. Als oorzaak kan gelden zijn gebrek aan zelfrespect, overtrokken ik-ideaal en een verstard 'über-Ich'. Casuïstische zelfbespiegelingen, loten van idealistische en piëtistische levensinstelling, brengen hier geen helderheid, zij vertroebelen nog meer 't genuïne aanvoelen. Zo kan men betwijfelen of de echtheid der schuldgevoelens gemeten mag worden aan de 'royaliteit' waarmee pubers in de onderzoeken – zie onder andere Kunz (209) – voor de dag komen met echecs op seksueel terrein. Temeer is zulk een twijfel gerechtvaardigd wanneer deze 'royaliteit' mede verklaard wordt uit de scholing, welke in dit verband middels de biecht is opgedaan.

Schuldgevoel kan overdekt worden door narcistische aspiraties. Er zijn zelfs auteurs die menen dat elk verdedigingsmechanisme *schuldverdringing* betekent (256). Miller en Swanson denken echter dat verdediging ook kan gezocht worden tegen instinctieve impulsen en dat dit wellicht in onze tijd meer aan de orde is dan de schuldverdringing waar Freud zo de nadruk op legt (252). Het geweten van de mens is soms robuust. Kleine infaamheden, kleine en grote fraudes, ja zelfs moord kunnen zonder noemenswaardig schuldgevoel plaats vinden. Het infantiele schuldgevoel staat dan in de weg voor het rijpere. Zo vertelt Rümke van een melancholische man, die enkele jaren tevoren een moord had gepleegd en tijdens de behandeling geplaagd werd door de heftigste schuldgevoelens (304, 139). Op zijn vraag waarover hij dan in zat, verwees hij naar masturbatie-praktijken in de jeugd. Ten aanzien van de moord had hij geen berouw: 'nee, het wijf had het verdiend'.

Wanneer er op moreel gebied iets niet lukt, kenmerken zich onze gevoelsreacties door vele varianten: verwondering, teleurstelling, vrees, onzekerheid, vertwijfeling, opgewondenheid, terneergeslagenheid, schaamte, pijn, verzet en trots. Dikwijls worden zij bepaald vanuit het totaal der emotionele ontwikkeling. Het verwende kind zal gemakkelijk zijn schuldbelevens trachten te camoufleren, het overvraagde kan erdoor overstelpt worden. Adequaat schuldgevoel veronderstelt een werkelijkheidsverhouding, welke met de feiten in overeenstemming is. Dikwijls ontbreekt de innerlijke rust voor een eerlijke confrontatie, voor een verandering der zinnenmetanoia. Want ook dit laatste – de wil tot *verbetering* – is een criterium voor echtheid. In de onderzoeken blijken de proefpersonen in de schuldervaring dikwijls een aansporing te vinden om het weer goed te maken. Kinderen trachten zich soms van een schuldgevoel te bevrijden door onverwachte betuigingen van afhankelijkheid of het ongevraagd opknappen van bepaalde karweiën. Schuldgevoelen lost zich op door het leven te hernemen, door 'het-weer-goed-maken', door usuur zou Rümke zeggen. De tijd heelt, zegt de volkswijsheid. En dit niet alleen naar het verleden toe, maar nog meer naar de toekomst. Het schuldgevoel wint dan ook aan echtheid, naarmate het meer bepaald wordt vanuit het verlangen naar verdere zelfverwerkelijking. 'Hohe Moral, Initiative und schöpferische Tätigkeit sind aber nur im Zusammenhang, mit einem Zukunftserleben möglich, das nicht zu sehr eingeengt, das differenziert und das in seiner Tendenz nicht starr, aber vorwiegend positiv gerichtet ist' (29,239).

De *pijn* welk elk schuldgevoel begeleidt krijgt aldus ook een positieve zin. Zij is geen blaffende waakhond, maar protest tegen een gestoorde orde (67). De pijn welke we ervaren door werkelijke schuld, hoort meer thuis in onze persoonlijke existentie, dan alle vitale ongemakken. Zij doet het ontologische in onze individuele existentie luid klinken. De enige ongeneeslijke 'zonde' is dan ook het niet meer kunnen lijden. De dispositie tot lijden is voorwaarde voor een waarachtig schuldgevoel. Zij moet al aanwezig zijn voor de schuldige daad. Zij is ook de kracht tot herstel en berouw: 'L'integration de notre faute dans une totalité perpétuellement élargie, transformée, approfondie' (179, 127). Jankélévitch vat aldus samen: 'Je peux guérir puisque je peux souffrir'. We

zouden er gaarne aan toevoegen: en omgekeerd.

Het schuldgevoel heeft dus meer werkelijkheidskarakter naarmate het meer ingebed is in onze feitelijke sociale dimensies en tendeert naar verdere evolutie hiervan. Deze conclusie onderstreept slechts een grondgedachte in het huidige denken. Het zou een studie op zich vormen om van hieruit de afgrenzingen te bepalen van echt en onecht schuldgevoel, van schaamte en schuldbesef, van schuldgevoel naar aanleiding van een bepaalde daad en een meer ontisch-existentieel-schuldervaren (28 + 319 + 181 + 377 + 104). De samenhang van geweten en voelen is gecompliceerd. Het is moeilijk om voor deze samenhang experimentele onderzoeken op te stellen (4). De psychologie staat hier nog in een beginfase. Jung meent zelfs dat de psychologie het onderzoek tracht te ontlopen (191, 193). 'Je "wissenschaftlicher" sie sich gebärdet, desto willkommener ist nämlich ihre sogenannte Objektivität, denn diese stellt ein treffliches Mittel dar, sich der lästigen Gefühlskomponenten des Gewissens zu entledigen, wo doch gerade letztere die eigentliche Dynamik der moralischen Reaktion darstellt. Ohne die emotionale Dynamik verliert das Gewissensphänomen allen Sinn, was aber eben der unbewusste Zweck der sogenannten "wissenschaftliche" Betrachtung ist'.

Onze beschouwing over de plaats der gevoelens in de gewetenservaring beëindigen we hier. In de gevoelsmatige binding aan de wereld, meldt zich bij de mens vanaf het begin een eerste waarden-gerichtheid, is er reeds 'besef' van goed en kwaad.

Onze behoeften

Wij treden de werkelijkheid niet enkel binnen langs waarnemingsmodaliteiten en gevoelsmatige toe- en afwending. Ook onze behoeften dwingen ons de wereld te exploreren en haar te vragen naar haar mogelijke antwoorden.

Het kleine kind lijkt zelfs de gevangene van het verlangen naar vitale zelfbevrediging. Zijn situatie een samentreffen van behoeften en wereld. De wereld is voor hem een handelingswerkelijkheid. Zij wordt getaxeerd in relatie tot de behoefte van het moment. Zij heeft een praktische betekenis, welke in de onmiddellijke doorleving gegeven is. Er is nog geen aanleiding om erover te reflecteren. Toch zijn in de eerste behoeftenervaringen structuren ken-

baar van goed en niet-goed. Vitale levenswaarden worden onderkend in honger, dorst, koude en pijn, alsook in hun tegengestelde polen: verzadiging, warmte en lichamelijk welbevinden.

Behoeften worden door Calon en Prick genoemd cognitieve structuren in spanning (71, 70). Deze spanning is geen intra-psychisch en geïsoleerd proces, zij is uitdrukking van de gehele subject-wereld verhouding. 'On peut dire que la conduite est la forme concrète que prend et se crée la besoin en passant de l'existence intra-organique à l'existence fonctionnelle dans le monde du sujet' (265, 435). De cultuur concretiseert en modelleert onze behoeften (337). Zij geven, evenals de instincten bij het dier, aan het gedrag zekerheid en gerichtheid. Naarmate de mens vanuit duidelijke behoeften naar de wereld gericht staat, weet hij meer helder wat hij zoekt. En ook hoe hij bemachtigen kan. Het gedrag wordt tot gewoonte, het levensverloop krijgt een vast ritme. De behoefte-ervaring bevat reeds een aestimatie van goed en niet-goed.

Deze aestimatie is niet zo vanzelfsprekend als in het dierlijke bestaan, waar de symbiose van kennen en kunnen originair gegeven is. Zo zal de dorst van het kleine kind het leven richten, als zij gestild wordt op aangepaste wijze. Maar deze wijze wordt door tal van factoren bepaald. De zuigeling heeft niet zonder meer dorst, maar door zijn samenleving geconcretiseerde dorst. De toegang tot de levenswaarden vanuit de behoeften is bij de mens voor en na *aarzelend*. Juist omdat de cultuur enkel een bepaalde bevrediging ervan toelaat en stimuleert. We kunnen hieruit echter niet afleiden dat moraliteit alleen bereikt wordt door inperking der behoeften. Zedelijkheid is meer dan het resultaat van een conflict tussen behoeften en de 'sets of regulation' (252). Op de betekenis van het conflict voor de moraliteit komen we later terug (p. 76).

Voor het *kleine kind* is het gewetensbesef dan ook meer intuïtief - aanvoelend van aard. Vanuit een vervlochtenheid van waarneming, gevoelens en behoeften ontdekt het al handelend de eerste lijnen in de levenswaardering. 'La conscience morale désigne donc le sentiment des principes et le discernement quasi instinctif de la valeur de l'action présente' (239, 8). In de vervulling der behoeften leert het kind wat reserve en wachten is. De eerste vormen van distantie, van een economie in het genoegen, welke de ruggegraat vormen van de 'art du bonheur' (179, 6). De zin voor het schone-

zindelijke tegenover het afstotelijk-vuile, de smaak voor regelmaat en ordening, de neiging om zijn eigen wezen tot gelding te brengen, de spontane imitatie en de tendens om zich binnen het groepsleven te schikken, zijn alle aanzetten van een ontluikend 'Wert-fühlen', welke in de behoefte-ervaring mede gegeven zijn. De 'instinctieve' toeëigening van het goede – vis aestimativa, schattingszin – vormt de eerste ingroei in de moraliteit. Zij is niet enkel genetisch de onderbouw van de verdere zedelijkheidsontplooiing, maar blijft beslissend voor de mate, waarin de gewetensinzet vlees en bloed wordt.

De aestimerende betrokkenheid op de wereld maakt de greep op het goede concreet. Het goede wordt hierin het 'bonum conveniens', het bindt *aan den lyve*. Wanneer deze eigen waarderingszin wordt gewantrouwd, wanneer de zelfbepaling enkel moet steunen op kennis welke van buitenaf aangevoerd wordt, moet het morele besef onzeker blijven en verliest de greep op het goede zijn waarde-vastheid. De gewetensinzet van de 'instinct-onzekere' mens kenmerkt zich door talmen en uitstellen. Hij vermijdt het definitieve der voorlopiegheid. Hij kent niet de rust in het nu haalbare en wordt ethisch voortdurend gekweld door een 'sentiment d'incomplétude'. Het geweten trekt hem verder weg van de werkelijkheid in plaats van deze dichterbij te brengen. Bij de 'instinct-zekere' kenmerken zich de gewetenservaringen door een duidelijk lust- of onlustkarakter. Hij kan zich gevoelsmatig bekennen tot hetgeen hij goed of niet-goed meent te kunnen duiden, omdat hij een concrete relatie onderhoudt tot de 'sinnfällige' dingen. Nergens zijn deze zaken duidelijker dan in de neurotische bestaanswijze. De neuroticus klaagt er dan ook over dat zijn gevoel niet mee wil bij gewetensbeslissingen. Er is geen 'instinctieve' verbondenheid, enkel waardebewustheid.

De waarde is voor het kind primair bezit. Maar bezit is voor het kind niet macht of vermogen. Het kind rekent nog niet. Het wil hebben, omdat al hetgeen het ontmoet, ook bij hem hoort; niet om te stapelen. Echt gewin of verlies zijn bij hem vreemd; daarvoor is het nog teveel mogelijkheid. Het kan zijn bezit verdedigen, maar er ook gemakkelijk afstand van doen. Ook bij de *volwassene* moet deze 'naieve' waardering van het kind terug te vinden zijn. Wanneer de waarden tegelijkertijd bezit en opgave zijn, beschikt

hij over een natuurlijke zekerheid om beslissingen te nemen. Hij is dan onbevangen en solidair met zijn omgeving (32). Hij laat zich niet idealistisch meeslepen nog zich louter berekenend vastleggen. Hij worstelt niet om een bezit, noch conserveert hij bewust een waardesysteem. Hij staat tussen oppervlakkige aanpassing en overtuiging zonder voorbehoud. De volwassene die voor zijn morele besef steunt op werkelijkheidsinzichten der zinnen en gevoelens weet zich voortdurend op nieuwe wijze aangesproken. De gewetensact komt hem slechts sporadisch voor als logische conclusie uit beredeneerd overleg. Meestal is hij een stilzwijgend besluit, waarin de hele persoon als een 'Leistungszusammenhang' betrokken is (47). Door gaans is deze act meer een smaak voor het goede, en innerlijke bereidheid tot het vervullen van de dagtaak, een spontane of stille overgave aan de mensen en de dingen rondom.

De 'rede'

Niet altijd wordt het goede onderkend op onbevangen en spontane wijze. De mens ontdekt soms moeizaam nadenkend wat hem te doen staat. Als het dier een gelukkig gesternte heeft, is zijn bestaansvervulling bekeken. Het leven van de mens is ook dan nog getekend door aarzeling, twijfel, gevoelens van onafheid. 'Son être est manque d'être' (16, 19). De Beauvoir voegt er echter onmiddellijk aan toe: 'mais il y a une manière d'être de ce manque, qui est précisément l'existence'. Het 'manque d'être', de aarzeling en de twijfel behoren tot het hart van ons morele bestaan. Intellectualistische denkrichtingen hebben hen buiten de deur willen houden. En hiermee zijn wij bij een volgend punt beland: wat is de plaats van ons *denken* in de gewetenservaring?

Het intellectieve moment heeft de laatste eeuwen hoog genoteerd gestaan in de gewetenstheorieën. Het morele besef is dikwijls omschreven als een verstandelijk oordeel over ons doen en laten. Het geweten als een redelijk oordelende instantie, een voorschrift van de practische rede (359, 28). Hoezeer deze opvatting doorwerkt in de onderzoekingen zullen we nog zien in het tweede deel. Langs welke wegen zulk een opvatting dominerend is geworden in het westers denken, is een vraagstuk apart (134). Fortmann wijst op de grote invloed van Kant, die de autonomie der menselijke rede afkondigt, niet enkel op het terrein der kennis, maar even-

eens op het gebied van het zedelijk handelen (105). 'Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber urteilt nur der Verstand, nicht das Gewissen' (192, 336). Van Oosterhout sluit zich in zijn dissertatie over de 'psychologie van het geweten' praktisch helemaal aan bij deze kantiaanse visie (269). Het verstand houdt de plicht tot vrijspraak of veroordeling voor aan het geweten, dat tegelijkertijd als aanklager en aangeklaagde fungeert. De betekenis der kantiaanse ethiek is hiermee natuurlijk niet afgedaan. Haar grote verdienste ligt – om in termen van Newman te spreken – in haar accentuering van het geweten als 'a sense of duty'.

De consequenties van deze visie zijn overbekend. De moraal wordt *gedepersonaliseerd*. Hele geslachten zijn de woestijn ingestuurd met abstracties, zonder houvast of oase. Het goede komt in de lucht te hangen, het heeft geen vlees en bloed meer, noch in het eigen hart, noch in de objectieve orde. Gaat men er eenmaal van uit dat de kennis van goed en niet-goed enkel deducerend te ontdekken valt, dan verzandt elke gewetenstheorie in casuïstiek. En dit betekent dat beslissingen in het concrete leven ontnomen worden aan het individuele geweten en overgedragen aan het gezag der 'vakgeleerden' (280). De eigen aspiraties, het persoonlijk zien en aanvoelen worden irrelevant voor het morele besef.

Het geweten is geen keninstantie in de mens, maar een persoonlijk weten. Dit weten wordt zeker medebepaald door onze denktrant. De *intelligentie* – welke in ons denken het duidelijkst manifest wordt – kan de ontvankelijkheid voor het goede bevestigen. Gebrekkige of aftakelende intelligentie kunnen debet zijn aan een defecte waardenschaal (71). Een goede intelligentie schept de mogelijkheid tot het creëren en hanteren van een uitgebreide en genuanceerde schaal, waardoor het geweten over een rijkdom van motieven kan beschikken. De onderzoeken bevestigen dit (185, 410+215). In de studie van Gilen vinden 80 % van zijn proefpersonen het inzicht – met of zonder twijfel – van veel belang: 'Die Bewertung fundiert erst das Gewissenserlebnis' (128, 22). Let wel, het gaat hier om mogelijkheden. Zwakbegaafden kunnen vaak heldere gewetensuitspraken doen in situaties, waarin scherpzinnigen worstelen om klaarheid. Baumgarten concludeert reeds in 1917 uit haar onderzoek bij kinderen en

jeugdigen dat al of niet liegen meer bepaald is door de waarachtheid als morele attitude, dan door het intelligentie-niveau (15).

Het rationele aspect van het bestaan kan zeker een beslissende rol toevallen in het morele besef. Maar het doet dit niet los van de andere momenten, welke dit besef voeden. Een normaal mens heeft reeds antérieur aan een verstandelijk oordeel een intuïtieve kennis van goed en slecht. Puur redenerend achterhalen we deze kennis nooit. En zelfs waar we redenerend of discussierend het goede naderbij komen, gebeurt dit niet los van onze ondoordachte relaties tot de omgeving. Het denken blijft een wijze van concreet engagement. En aldus wordt ook de reflexief gekleurde gewetensbeslissing gedragen door motieven, welke verstandelijk niet volledig doorzien worden. We kunnen ons niet ontdoen van de diepere ervaringsgronden. 'Een zedelijk oordeel oriënteert zich steeds naar de waarheid, die uit de volle onverdeelde werkelijkheid van het menselijk zijn in de persoonlijke existentie openbaar wordt' (68, 11).

In de uitdrukking 'hij is een verstandig mens' wordt adequaat de functie van het denken in het morele besef aangeduid. *Verstandig* is immers meer dan verstandelijk. Geïnspireerd door de scholastische filosofie zegt Pieper dat de verstandigheid aan het vrije doen van de mens het innerlijk zegel van goed zijn geeft (280). Verstandigheid is geen apart vermogen of instantie, maar kijk op de wereld, doorlaat naar de werkelijkheid. Zij is concrete zijns-getrouwheid waarbij – om in termen van Piaget te spreken – zowel constituerende verstandsregels (habituële gezindheden) als geconstitueerde (op basis van onderlinge afspraak) werkzaam zijn (278). Zij onthult de werkelijkheid en maakt haar tegelijkertijd openbaar, zij is richtinggevende kennis, luisterend en besluitend. En in een beeld, ontleend aan Claudel, noemt Pieper haar de 'wetende boeg van ons wezen, dat in de veelheid van het eindige zijn koers richt naar het volmaakte' of 'de geduldige lantaarn, die ons niet het toekomstige laat zien, maar het rechtstreeks voor de hand liggende.'

De vraag naar de *aanvang van het geweten* keert weer terug. Men kan deze aanvang immers koppelen aan een bepaald niveau van denkend kennen. De psychologie van het geweten plaatst deze dikwijls rond drie jaar of nog later rond vijf à zes jaar. Als motief

geeft zij op dat het kind dan het onderscheid tussen goed en kwaad – normen – begint te verstaan en zich daarnaar weet te gedragen. Vóór drie jaar 'il est pratiquement impossible d'obtenir une réponse de l'enfant' (363, 11). Hoe deze 'objectieve' kennis dan ontstaat laat de psychologie óf buiten beschouwing, óf zij ontwikkelt een empirische theorie hieromtrent (p. 69). Het geweten wordt aangebracht door de buitenwereld hetzij middels een leerproces langs de weg van 'trial and error', hetzij door introjectie van het üBer-Ich. De mens komt als een onbeschreven blad op de aarde, waarop verder de categorieën goed en niet-goed aangebracht kunnen worden. Het geweten wordt geheugenstof, welke het ethisch zoeken verder bepaalt. In de praxis der opvoeding wordt het kenaspect nog dikwijls discriminerend gebruikt. Verantwoordelijkheidsbesef valt samen met verstandelijk weten wat men te doen en te laten heeft. Nu ligt het voor de hand van *gewetens-niveaus* te spreken. Als men als minimum differentiatie van moreel inzicht vereist dat er een regelbewustzijn moet zijn, is het vanzelfsprekend dat de aanvang van het geweten rond drie jaar geplaatst wordt. We komen later terug op de geldigheid van zulk een vóóronderstelling (p. 101). Regelbewustzijn is echter slechts een bepaalde thematisering van de gerichtheid van het menselijk gedrag. 'Het gedrag is vóór de reflexie reeds zinvol afgestemd. Het lichaam reageert in de handeling en in de interne ontstemmingen, die erbij horen. Aanvankelijk zal dit afgestemd zijn "slechts" vitale waarden betreffen, waarop de reacties voorgetekend liggen in het lichaam. Later zullen er andere waarden bij komen – sociale, intellectuele, morele en esthetische – welke niet zo direct lichamelijk aangrijpen, maar meer ons persoon zijn raken. De afstemming hierop moeten wij persoonlijk met de hulp van anderen ontwikkelen.' (233, 108).

De *reflexie* – van welk niveau ook – voegt geen nieuwe waarden toe, welke irreflexief niet gegeven zouden zijn. Zij eigent zich deze enkel toe op bijzondere wijze. En verleent daardoor aan de mens een nieuwere en grotere morele kracht. Zij maakt het mogelijk het goede te kennen als bindende kracht zonder meer, dit wil zeggen, door alle concrete contexten heen. Het strikt reflexieve ethisch besef is zeker een nieuw kennen van goed en kwaad, welke ons de andere vormen van kennis doet verstaan. Maar zij komt

nooit uit de lucht vallen. Zij is gefundeerd in het lichaamsbewustzijn, dat als menselijk lichaam niet blind handelt, maar reeds normen hanteert. Het lichaam regelt zijn verhoudingen door retentie en protentie. Het schakelt tussen prikkel en reactie een fase van 'innerlijk' handelen in, waardoor het als subject verschijnt. De autonomie van het organisme komt in de reflexie als 'geest' tot zichzelf. Het is het lichaam, dat 'kan', 'weet' en 'wil', nog voor wij dit in de reflexie nog eens weten (233, 197-227).

Er is geen grens te trekken in de levensloop van de mens, waarop het besef van goed en niet-goed als een volkomen novum verschijnt. Elke omgang met de werkelijkheid is vanaf het begin ethisch gericht. Door voortschrijdende intellectualisering kan het originele morele besef weliswaar zo ingebouwd raken, dat het ons voorkomt dat het 'hogere' het 'lagere' voorlicht. Maar deze voorlichtende functie is gefundeerd in het lagere en werkt er met terugwerkende kracht in door. 'Das Erkennen das nicht in der nach innen sich wendenden Reflexion der Innerlichkeit die Existenz betrifft, ist wesentlich zufälliges Erkennen, sein Grad und Umfang wesentlich gleichgültig' (69, 25).

Het heeft in dit verband zin te wijzen op het gebruik der termen subjectief - objectief. Zij worden licht als aan elkaar tegengesteld of elkaar aanvullend gehanteerd, terwijl ze feitelijk slechts benoemingscategorieën zijn. 'L'objectivité et la subjectivité ainsi conçues sont des constructions: elles organisent le continu de la connaissance acquise, mais ne lui ajoutent rien, même quand il s'agit de la nature' (261, 101). Zo men hier niet van uitgaat, krijgt subjectief gemakkelijk de betekenis van partijdig, onzakelijk, grillig, egocentrisch terwijl objectief dan samen gaat vallen met onpartijdig, zakelijk, nuchter, altruïstisch, eventueel bezonnen. Verleidelijk wordt het dan de aanvang van het geweten te koppelen aan een aantal externe criteria, bijvoorbeeld kennis van regels, vaste gewoonten. Wij komen later tot een analoge opmerking over de termen autonoom-heteronoom (p. 115). Onderzoeken welke te gemakkelijk hier tegenstellingen creëren, worden genoemd op p. 205.

Samenvatting

Tot nu toe hebben we exemplarisch willen beschrijven hoe het geweten naar zijn cognitieve aspecten een moment der persoonsontplooiing is. Middels de stemmingen krijgt het individu reeds een prae-intentioneel besef van goed en niet-goed. De intentionele betrokkenheid via de zintuigen, gevoelens en behoeften brengen in dit pre-intentionele besef een eerste structurering. Het intellectieve moment verleent tegelijkertijd aan deze eerste waarde-oriëntering meer duidelijkheid en stabiliteit. Hierdoor wordt – ontdekkend en onthullend – het geheel der waardenaestimatatie geunificeerd. Het individu wordt tot in zijn kern aangesproken en moet beslissen. Op welke wijze dit beslissen afhankelijk is van drift en wil, zal nu verder ontvouwd worden.

Beloning - straf - conflict

In de psychologie van het geweten komt de volgende opvatting frequent voor: het geweten is de *resultante van conflicten* tussen de instinctieve impulsen in de mens en de gangbare normen van de samenleving. Beloning en straf fungeren bij deze wording als voorwaardelijke reflexen. Laten wij deze zienswijze van meer nabij bekijken. Vertegenwoordigers van dit standpunt kiezen dikwijls de gewetensmanifestaties der *kinderjaren* als empirisch bewijsmateriaal. Scholl is hier een goed voorbeeld van (324, 27.46). Volgens hem moeten we ervan uitgaan dat het kind aanvankelijk moreel een onbeschreven blad is. In het samenzijn met de moeder – later komen daar de vader en de andere huisgenoten bij – ontdekt het kind geleidelijk dat sommige gedragingen goed zijn en andere niet. Hoe gebeurt dit? Door middel van een leerproces. Op de ene handeling reageert de moeder met een vriendelijk gezicht en een bemoedigende stem, op een andere doet zij het omgekeerde. Uit angst nu om de geborgenheid te verliezen wordt het kind bijzonder gevoelig voor elke storing in de harmonie. Zulk een storing treedt telkenmale op, wanneer het kind iets doet dat in de ogen van de moeder niet door de beugel kan. Het kind wil echter geen liefdesverlies vanwege de onaangename kanten welke eraan vastzitten. Door talrijke ervaringen 'wijs' geworden gaat het weldra inzicht krijgen in het totaal van ge- en verboden. Deze moeten onderhouden worden, willen de conflicten buiten de deur blijven: 'Das

aber ist die Geburtstunde des Gewissens... Der Grundzug aller Vorgänge, Störung der Harmonie durch einen Konflikt und die Tendenz nach Wiederherstellung dieser gestörten Harmonie, nach Lösung des Konfliktes. Durch den Konflikt kommt die Seele aus dem Gleichgewicht'. Deze zienswijze wordt niet alleen gedragen door een bepaalde kijk op de genese van het kleine kind, welke volgens Scholl afhankelijk is van geconditioneerde reflexen: vriendelijk of onvriendelijk gezicht van de moeder. Maar tevens wordt zij bepaald door de opvatting, welke de auteur heeft over volwassen geweten: 'unerbitterlicher Kritiker', die ons berispt en vermaant (324, 13).

We schreven boven dat zulk een opvatting frequent voorkomt. Onwillekeurig zal de lezer hierbij onmiddellijk denken aan de *psycho-analytische stromingen*. En dit niet zonder reden. Verschillende auteurs, die bij de psycho-analyse aanleunen, gaan er immers van uit dat het geweten een produkt is van aanpassing. Het 'ik' ontstaat uit de worsteling van het 'es' met de realiteit. De positie van dit 'ik' wordt verstevigd door het 'Ueber-Ich'. Dit is het vaste geheel van normen waaraan het 'ik' zich bindt omwille van het evenwicht tussen de krachten van het 'Es' en de realiteit. Toegespitst en overtrokken beschrijft van den Berg dit proces als volgt: 'De ontwikkeling tot volwassenheid is op die wijze het resultaat van de vijandige spanning tussen de eisen van het kind en de achterdochtige zelfhandhaving van de ouders. Algemeen gezegd: deze ontwikkeling is het resultaat van de strijd tussen natuurlijke libido en de structuur der volwassen samenleving. De samenleving is gekenmerkt door een beveiliging tegen de aanstromende driften der komende generatie. Ooit werden vaders door hun zonen gedood, ooit vond incest op grote schaal plaats; de differentiatie van oerhorde tot moderne samenleving was een specificatie van vrees, haat en bestraffing. De samenleving is de vijand van de enkeling en zij blijft het... Het menselijk leven is een leven van onophoudelijke frustratie' (25, 269).

De mens krijgt aldus zijn geweten via 'slagen', mogen deze ook tactvol toegediend worden. Hoe meer conflicten, des te perfecter de normbeleving. De norm is de ingeslikte buitenwereld, een *tweedehands* geweten. Uitgaande van dit empirisch standpunt hoeft het ons niet te verbazen dat men het geweten ziet als veiligstelling

tegen angst. Deze angst mag dan het biologisch omhulsel ontberen in de wijze waarop meer moderne denkers hem verwoorden, het uitgangspunt blijft eender. Zulliger meent dat de mens normatief handelt vanuit de vrees voor isolering: 'Das Gewissen ist eine soziale Angst selbst dann, wenn diese sich nicht auf Mitmenschen, sondern auf Gott bezieht' (383, 48). We zullen later nog zien hoe de juistheid van het morele oordeel gemeten wordt aan de eerbied voor de actuele milieunormen. Want deze zijn de schilden, waarachter de mens zich tegen zijn impulsieve verlangens kan verdedigen. Om de zuiverheid der morele beoordeling zo hoog mogelijk op te voeren trachten Miller en Swanson dan ook experimentele omstandigheden te scheppen waarbij de schending van de normen geen enkel maatschappelijk nadeel oplevert (252). Zelfs Erikson ontkomt niet aan de verleiding om het geweten te zien als een compromis tussen 'innerlife' en 'social planning' (97, 122). Hij noemt het immers 'the consistent inner voice which delineates permissible action and thought'. Telkens keert hetzelfde model van denken weer terug: het geweten is de instantie welke de instinctieve impulsen kanaliseert in de richting der maatschappelijke morele maatstaven (109).

Natuurlijk is reeds door meer auteurs onderkend dat de zaak niet zo simpel ligt. Opvallend is bijvoorbeeld dat zij deze vorm van moreel functioneren *primitief* noemen. Hij zou met name de eerste kinderjaren beheersen. De morele ontwikkeling wordt in de aanvang bepaald door blind respect voor de regels der samenleving (278, 85). De regel is in deze fase 'un impératif émanant de l'adulte et qui s'impose sans discussion'. Het kind onderwerpt zich aan de voorschriften uit egocentrische motieven. Veertig jaar later neemt Kohlberg aan – ondanks zijn kritiek op Piaget – dat het eerste moreel ontwikkelingstype zich kenmerkt door instrumenteel hedonisme, waarbij straf en blinde gehoorzaamheid de ordenende factoren zijn (198). De gewetensontwikkeling in de eerste jaren wordt niet enkel primitief genoemd, maar ook pre-moreel. Dit in tegenstelling met de latere fase, waarin pas echt van geweten sprake kan zijn. Dat echte geweten is er wanneer het zich schikken naar de regels een vanzelfsprekende zaak is geworden, wanneer het kind 'uit gewoonte' goed handelt. Straf en beloning hebben hun werk gedaan. Tegen de achtergrond van zulk een concept kan men

terecht concluderen dat de eerste onderscheiding van goed en kwaad rond drie jaar ontstaat. Het regelbesef zet immers dan in.

De opvatting dat het geweten een wachter is tegen ongereguleerde driften, treffen wij evenzeer aan bij de auteurs die hun ideeën hebben gewonnen aan de anomalie van het bestaan. De voornaamsten zijn hier de psycho-analytisch georiënteerden. Wat is er bij *Freud* zelf te vinden van deze zienswijze? Elders hebben wij er reeds op gewezen dat het moeilijk is zijn inzichten coherent samen te vatten (172, 53). Volgens Freud heeft de mens geen natuurlijk onderscheidingsvermogen van goed en kwaad. Wel is aangeboren de levens- en doodsdrift. De gewetensleer bij Freud zou alleen te verstaan zijn vanuit de strijd tussen twee driften (74, 227). Het geweten is de resultante van dit conflict. Hoe verloopt nu dit conflict? Freud merkt op dat dit verloop hem niet altijd duidelijk is (116, 265). Het meest tast hij in het duister omtrent de lotgevallen van de doodsdrift. Met voorbijzien aan de hypothetische en veranderlijke aard van zijn formuleringen menen wij de volgende lijn in zijn ideeën te hebben mogen vaststellen. Aanvankelijk is het kwade alles wat verlies oplevert. Uit angst voor dit verlies moet men het vermijden. De angsttoestand noemt men reeds 'slecht geweten', maar volgens Freud ten onrechte. Immers, dit schuld bewustzijn is slechts sociale angst. Vele volwassenen blijven op dit niveau steken. Het geweten is bij hen niets anders dan vrees voor de autoriteit. Deze autoriteit doet hen afzien van de driftvervulling, althans zolang zij het risico lopen bij hun pogen ontdekt te worden. Geleidelijk gaat deze angst zich verinnerlijken. Dit proces der verinnerlijking vindt zijn afronding wanneer de oedipale fase gepasseerd is. Het 'Ueber-Ich' is gevormd: 'Damit werden die Gewissensphänomene auf eine neue Stufe gehoben, im Grunde sollte man erst jetzt von Gewissen und Schuldgefühle sprechen. Jetzt entfällt auch die Angst vor dem entdeckt werden und vollends der Unterschied zwischen Böses tun und Böses wollen, denn vor dem Ueber-Ich kann sich nichts verbergen, auch Gedanken nicht... Vom Gewissen sollte man nicht eher sprechen, als bis ein Ueber-Ich nachweisbar ist; vom Schuldbewusstsein muss man zugeben das es früher besteht als das Ueber-Ich, also auch als das Gewissen' (117, 484.496.488). De levensdrift wordt dus gebonden binnen de ruimte welke de samenlevingsnormen toe-

laten: 'Das Gewissen ist die Folge des Triebverzichts; oder: Der uns von auszen auferlegte Triebverzicht schafft das Gewissen, das dann weiteren Triebverzicht fordert'. Levens- en destructieneiging houden elkaar in evenwicht. De verinnerlijkte schemata zijn zowel erfenis van ervaring als reactie-basis voor de toekomst: gewoonten (235).

Eerste kritiek: pars pro toto

Wat nu te denken over zulk een gewetensvisie? Als eerste bezwaar moet genoemd worden dat een bepaalde vorm van functioneren van het geweten *getotaliseerd* wordt tot het gewetensverschijnsel zonder meer. Het valt niet te ontkennen dat bij het kleine kind en de pathologisch gestoorde mens het geweten zich kan manifesteren als angst voor liefdesverlies, slaafse heteronomie en agressie tegen zichzelf. Beide zijn immers zeer gevoelig voor het verlies aan verbondenheid.

De morele ontwikkeling is echter geen synchroon proces. Het individu kan reeds adequate opvattingen erop nahouden omtrent de rechtvaardigheid, maar op het terrein der erotiek deze nog ontberen. Nu eens worden strenge regels toegepast, dan wordt alles met genereuziteit beoordeeld. Als we een gedetailleerde studie zouden maken over de morele ideeën en attitudes van kinderen en volwassenen, zouden we waarschijnlijk een complex mengsel vinden van rijpe en onrijpe normbelevingen (185, 403). Onder rijp verstaan we in dit verband dat we de norm aanvaarden als richtinggevend in onze zelfverwerkelijking. Het menselijk bestaan is van de aanvang af gevangen binnen krachten welke nu eens uitnodigen tot ontplooiing, dan weer tot behoud. En aldus kunnen angst en vrees even noodzakelijk zijn voor onze ontwikkeling als de strijd er tegen. Dressuurvormen van moraliteit worden dan evengoed tekenen van menselijke levensvervulling, en het Ueber-Ich een symbool van socialisering van het morele appèl. Het is immers niets anders dan een gedelegeerde van de gemeenschap in de boezem van het individu. Het is beladen met de opdracht haar decreten uit te voeren. Oedipale angsten kunnen verstaan worden als boodschappers van een verdere loswikkeling uit een narcistische levenshouding. Zij verwijzen naar een meer volwaardige 'condition humaine' (100).

Een eendere opmerking betreft de pathologische morele uitingen. De 'Gründlichkeitszwang' van de dwangneurotiker kan men ook zien als een verwoede aandrang om weg te raken uit een gestagneerd bestaan. De wereld is immers voor hem bleek en coulisse-achtig geworden door de verabsolutering van een enkel levensaspect. Raak typeert van den Berg deze stagnatie, wanneer hij het voorbeeld aanhaalt van een neuroticus met een negatieve vaderfixatie. Deze zieke wentelt vaker alle 'schuld' voor zijn beklagenswaardige situatie af op zijn vader (26). Door zich aldus op te stellen stagneert weliswaar zijn ontwikkeling, maar kan hij zich tegelijkertijd handhaven. In elke bestaansangst kondigt zich het verlangen aan tot verdere levensvervulling. 'Alle Abartung deutet auf Art, und so, dass jene zu dieser sich niemals einfach wie Gegenwart zu Vergangenheit verhält, sondern wie in einem entstellten Antlitz die Verunstaltung zu der darunter fortdauerendern Gestalt' (58, 220).

Voor de psychologie is dus van belang dat zij geblokkeerd kan raken in het zoeken naar nieuwe empirische hypothesen, wanneer zij één gewetensvorm tot het geweten herleidt. En evenzeer is het riskant uit de beschrijving zonder meer conclusies te trekken over de genese.

Verzelfstandigde drift

Een ander bezwaar – samenhangend met het voorafgaande – geldt de psychologie van het driftleven, welke achter bovengenoemde gewetensvisie schuil gaat. Driften zijn daar subhumane en autonoom werkende krachten. Zij kunnen alleen van buitenaf ingepast worden. Zij worden niet gezien – zoals de scholastieke filosofie reeds leerde (277) – als deelfactoren in de totaal-ontplooiing, waarbinnen zij vanuit hun eigen structuur zedelijkheid vragen en bewerken. Dorst, honger, seksualiteit bestaan als zodanig niet. Zij zijn ten hoogste bewegende factoren in het totaal der intentionele verwickelingen. In de kinderjaren kenmerkt de levensloop zich door voortschrijdende geleding. En in de desintegratie-toestanden lijkt de mens overgeleverd aan blinde automatismen. Beide bestaansvormen nodigen uit tot een *a-personele* driftopvatting. Het is alsof de drift als een vreemde macht bedwongen moet worden. Deze opvatting is echter empirisch achterhaald. Thomae konclu-

deert tot dezelfde gedachte uit zijn onderzoek naar de 'Entscheidung' (351). Drift, streven en motief zijn geen oorzaken, maar onderdelen van het gebeuren naar de beslissing toe: 'Symbole für einen bestimmten Umkreis von Geschehnissen'; niet in zich consistente dingen, geen vaste factoren welke op elkaar inwerken. Het traditionele westerse denken heeft deze 'verdinglichte' opvatting weliswaar in de hand gewerkt, maar meer en meer zien we in, dat we hier te doen hebben met functionele krachten in concrete situaties, probeerbewegingen naar een verdere zelfverwerking, welke in het ik als belevingskontinuum gebundeld worden.

Reeds lang verstaan we de koppigheidsfase niet meer primair als een egocentrisch proces tegen dekreten der volwassenen, maar als een pogen tot eigen levenswaardering binnen het gezin (205). En de psychotherapie stelt zich zeker niet ten doel de morele blokkade rond de driften te verhogen.

Ook binnen zijn individualistische mensopvatting heeft *Freud* voldoende oog gehad voor de verschillende lotgevallen der libido (118, 83). Het geweten is bij hem niet zonder meer een compromis tussen lust en gemeenschapsnormen. Gemeenschap kan weliswaar invitatie zijn om zich de lust te onttrekken – bewust of onbewust. En Freud ziet in dit procédé niet enkel anomalie, maar meent dat de instandhouding van bepaalde innerlijke weerstanden inherent is aan een normaal leven. De libido kan ook gesublimeerd worden – gesocialiseerd, zouden wij nu zeggen – of vertaald worden in maatschappelijk geaccepteerde behoeften. Zij kan 'tadellos' beheerst worden, wanneer het individu hiertoe rijpheid en kracht verworven heeft. Freud kent dus meer wegen waarlangs de drift tot realisering komt (119, 57.58). En telkenmale functioneert het geweten op een andere wijze. Om in zijn termen te kunnen spreken zou men eerder kunnen stellen dat de 'bevredigde drift' uitdrijft naar het domein der waarden en niet de onbevredigde. Hij vermoedt bovendien dat het 'Ueber-Ich' zijn absolute uitspraken niet enkel doet uit sociale angst: 'Eine Ahnung dieses Sachverhaltes liegt wohl in der Behauptung der Philosophen und Gläubigen zu Grunde, dass der moralische Sinn dem Menschen nicht anezogen oder von ihm im Gemeinschaftsleben erworben wird, sondern ihm von einer höheren Stelle eingepflanzt worden ist' (118, 137). In elk geval protesteert hij terecht er tegen

dat de psycho-analyse geen achtung zou hebben voor morele en bovenpersoonlijke aspecten in de mens (116, 264). Zij wil geen filosofisch systeem zijn, maar een analytische benadering der verschijnselen, met name der verdrongen driften. Zij formuleert echter in onze ogen vaak ongelukkig. De culturele context waarin zij tegen de verdrukking in moest groeien, maakt dit tekort begrijpelijk. Het pathologisch materiaal en de theorie der ontmaskering hebben Freud hier en daar verleid tot een atomistische driftenleer. Uit het voorafgaande moge blijken dat hij niet blind is geweest voor meer personalistische denkwijzen. Freud heeft het geweten gemaakt tot een zaak van de gehele persoon, hij heeft alleen onvoldoende situationeel gedacht. Daarom blijft het geweten bij hem een 'innere Instanz die zum Verhalten des betreffenden Menschen Stellung nimmt' (332, 42).

Het conflict

Een derde bezwaar ligt ons inziens hierin – en dit sluit aan bij het voorafgaande – dat men het conflict laat prevaleren als ontstaansvoorwaarde voor het geweten. Men redeneert als volgt. Voor gewetensvorming is het noodzakelijk, dat onze vitale impulsen en wensen ingeperkt worden. Ieder mens heeft een weg af te leggen, waarop telkens analoge situaties van ontzegging voorkomen. Na enige weken of maanden wordt hij van de moederborst op de fles gespeend; in deze tijd moet hij zich gewennen aan een min of meer opgelegde orde van eten, en bij het begin van het derde levensjaar grijpen steeds meer geboden en verboden in op het leven van de kleine mens. 'Wir können sagen: der Konflikt des Menschen mit den Anforderungen der Mitwelt ist die erste Voraussetzung der Gewissensbildung' (237, 381). Scholl spreekt over dit conflict als de 'Geburtsstunde des Gewissens', zoals wij gezien hebben. Zo ook Piaget en Rambert. 'Il faut d'abord que l'habitude soit contre-carrée et que le conflit surgissant à cette occasion donne naissance à une recherche active de l'habituel' (278, 85). 'La morale plus profonde, plus personnelle, exprimé par la fiction. Cette morale profonde est le reflet de la lutte entre les tendances instinctives et le surmoi' (288, 159). Tegen de achtergrond van zulk een hypothese kan Ferenczi dan ook de eerste zedelijkheidsgestalte een 'sphinctermoraal' noemen. Wij maken erop attent dat men in de

literatuur de conflictueuze verhouding met de medemens veelal associeert met de intra-psychische tegenstelling tussen de zogenaamde hogere en de meer vitale lagen. Conflicten met anderen ontstaan doordat de 'lagere' niet ingeperkt worden ten bate van de 'hogere', welke de aanpassing vigeren.

Het conflict speelt zeker een *belangrijke rol* in de gewetensrijping. Het heeft wel zin deze rol te nuanceren. Anders gaat men de mening aanhangen dat het geweten alleen gewekt wordt door een verminking der orde binnen de persoonssfeer (294, 71). Niemand hangt natuurlijk de stelling aan: hoe meer conflicten des te beter de zedelijke ontwikkeling. Alhoewel, er zijn auteurs die dit schijnen te suggereren. Zo lezen we bij Snoeck: 'Doch wij hebben voldoende gezien, dat de zedelijke persoonlijkheid van een mens in een crisismoment ontluikt, en men mag wel zeggen, dat hoe scherper de crisis, hoe gestrenger-liefdevol de opvoeder, hoe verhevener ook het vaderbeeld... zal zijn' (329, 270.271). De morele ontwikkeling wordt evenzeer afhankelijk geacht van een sfeer van liefde en geborgenheid, of van 'L'appetit du voisin' en 'le contact social avec camerades' (288, 159). Onze bedenkingen beginnen echter waar men het conflict gelijkstelt aan disharmonie in de onderlinge verhoudingen en liefde en geborgenheid identificeert met harmonie. Feitelijk betekent dit dat het geweten pas ervaren wordt als het kind ontdekt dat het iets niet mag omdat het niet conform de maatstaven der volwassenen is. Het kind dient zich op voorhand te schikken naar de wensen van de ouderen, ook al krijgt het een leertijd om te wennen aan sociale regels (252).

Wellicht ten overvloede zij opgemerkt dat deze opvatting de bron kan zijn van *camouflage-vormen* van geweten, welke uit de pathologie over bekend zijn. Het accoord met de morele inzichten der ouders of andere gezagsdragers wordt gekocht met de prijs van de heteronome aanpassing. Het eigen waardenbesef wordt ingeslikt of komt zelfs niet boven. Wie hier van uitgaat moet het geweten zien als een negatieve weet-instantie, waaraan de mens zich plichtmatig onderwerpt. Het kind heeft enkel te slikken hetgeen opvoeders menen dat het beste voor hem is. Heeft het dit geweigerd, dan is het evenwicht in de verhoudingen gebroken en kan de harmonie enkel terugkeren door ongelijk bekennen. En ongelijk betekent in ons betoog: afwijzen van eigen instinctieve

impulsen, en wel zodanig dat de 'drager' ervan zonder meer afgewezen wordt. Het is geen dialogische verhouding meer, waarin twee verschillende bestaanswijzen met eigen waardenschaal elkaar ontmoeten.

Vele kinderlijke reacties tonen dit onrijp karakter. Zij komen alleen tot stand op grond van een verlangen naar gewichtigdoenerij en prestatie, door ijdelheid en angst. Zij lijken gaaf en perfect, maar camoufleren onzekerheid en insufficiëntie. Zij vormen de bodem voor latere morele ontsporingen en onechte gewoontenvorming. Kohlberg spreekt van een pre-moreel niveau, wanneer enkel beloning en straf de instinctieve impulsen regelen. De gewetenservaring welke gevuld wordt door een conflict tussen normen van de samenleving en de eigen egoïstische impulsen, dienen in principe in de puberteit overstegen te worden (198).

Waar mensen samenleven is het conflict *onontkoombaar*. In de sociologie bestaat er momenteel een grote belangstelling voor het conflict. Sociale relaties worden niet alleen meer verklaard met behulp van 'controls and sanctions', doch ook door de motivatie der individuën. En dit is des te meer geboden in een plurale maatschappij, welke een veelheid van culturele groepen kent, wier normen convergeren, divergeren en conflicteren (353).

In het conflict openbaart zich op eigen wijze de morele inzet. Het is primair een pogen om gezamenlijk tot morele klaarheid te komen; dikwijls een eerste pogen om de juiste normering te ontdekken. Secundair en per accidens nodigt het pas uit tot onderdrukking van driften. Bij een gezonde menselijke ontplooiing mobiliseert het conflict al onze krachten tot een nieuwe creatieve adaptatie, bij een ongezonde bewerkt het verharding en verstarring. Het conflict dient de morele ontwikkeling het meest wanneer deze er al is, dat wil zeggen wanneer het conflict valt binnen persoonsverhoudingen die zich kenmerken door respect en toewijding. In de *opvoedersrelaties* is het vanzelfsprekend dat de volwassene beschikt over méér overzicht wat de ethische opgave van het leven betreft. Dit betekent echter niet dat het kind zonder inzicht en bereidheid is. Het poneert zijn eigen waarden en ontdekt dat de ander ook waarden presenteert. De moeder – en latere leefgenoten – heeft juist tot taak het fragmentarische en nog diffuse aanvoelen van het kind in te bouwen in haar dagelijkse omgang het hem.

Waar hier een conflict ontstaat is niet de vraag relevant wie gelijk heeft of buigen moet. Waar deze vraag boven komt is er reeds kortsluiting in de onderlinge verhoudingen. Het gaat er enkel om of opvoeder en kind zich beiden opnieuw weten op te stellen, om uit de impasse te komen. Zo dit niet gebeurt, wordt zedelijke opvoeding een kwestie van machtsverhoudingen, waarbij beide partners geblokkeerd raken in hun eigen ontplooiing.

Straf en beloning

Ook straf en beloning vragen in dit verband om een juiste situering. Zij kunnen niet arbitrair – want van buitenaf – ingebracht worden met als enig doel dat de pupil zich schikt naar de normen van de volwassen wereld. Wanneer dit toch gebeurt, resulteert dit in primitieve gewetensvorming. De mens houdt zich aan de normen omdat hij zich de mindere voelt (305). Häfner gaat nog verder (146, 142). Hij weigert van geweten te spreken, zolang het kind reageert op de voorschriften der ouders uit liefdesgewin of -verlies, versterkt door straf en beloning.

Vaak wordt nog gestraft om het *eigene* van de pupil te breken. Men verwijt hem dan dat hij zich onbehoorlijk gedraagt en bedoelt dat men zijn spontane waardebesef wantrouwt. Het voorschrift dat men urgeert is niet 'la forme de notre respect', maar product van een verstarde levensvisie (179, 42). Het is altijd lastig om een ander standpunt te verdragen. Straf werkt echter bevruezend, zij functioneert naar het verleden toe, wanneer zij alleen maar 'oplegt'.

Kleine kinderen vatten straf gemakkelijk in deze betekenis op. Zij meten de ernst van hun vergrijp af aan de materiële gevolgen, welke hun daad heeft. Dit doen zij weliswaar vanwege hun behoefte aan klare causale verbanden, maar ook soms omdat het milieu hen hiertoe inspireert. Harrower kwam in een onderzoek tot de conclusie dat kinderen van zes tot acht jaar de vergeldingstheorie langer laten prevaleren boven de restitutie-houding, wanneer zij uit sociaal armere klassen stammen (152). Bedoeld is hier de vergelding naar haar meest primitieve aard: 'oog om oog'. Het is verder bekend dat de opvoeder straf kan opleggen uit angst voor eigen instinctieve impulsen. Deze zijn voor hem 'Fremdkörper' gebleven in de levenswaardering. In de vroegere internaatswereld kwam men nog wel eens een opvoeder tegen, die in elke

(onderlinge) intimiteit een motief tot straffen vond Zijn wantrouwen tegenover de pupil is angst voor zijn eigen schaduw. Confrontatie met deze schaduw noemt Jung 'Das moralische Problem par excellence' (191, 205)

Als deze confrontatie niet plaats vindt, worden opvoeder en pupil passief object van quasi gerechtigheid. Het kind middel om affecten af te reageren.

Straf en beloning vóóronderstellen een wederkerige *persoonlijke binding*, welke zij een duidelijker relief kunnen geven. Dekema vindt in haar materiaal dat de straf thuis meestal vanzelfsprekend aanvaard wordt, terwijl zij vanwege de meer losse en vrijblijvende relaties op school negatief ervaren wordt (84). Naarmate de wederkerigheidsverhouding van meer persoonlijke aard is, kan het geweten door straf en beloning beter gewekt worden. Straf en beloning hebben bovendien een toekomstgerichte functie. Met dwang en vrees kan men verkeerde handelingen tot op zekere hoogte voorkomen, maar zij zijn niet in staat om de creatieve instelling ten aanzien van het goede te bevruchten.

Ook in de strafrechttheorieën worden deze uitgangspunten accept (156). De zin van de straf is *resocialisatie*, de sociaal aangepaste behoorlijke mens. Zij biedt niet enkel bescherming voor de rechtsgoederen in de wet vastgelegd, maar dient primair te beveiligen tegen verstoring van het samenspel of ter handhaving van de goede trouw in de onderlinge relaties. Zij is geen abstract loon voor de 'homo periculosus', maar uitnodiging om opnieuw de plaats op te zoeken binnen de speelruimte welke wij elkaar bieden in het stelsel van normen en wetten. De straf dient daarom afgestemd te blijven op de veranderende vormen van samenleven. Dit is niet enkel van belang voor de gestrafte, maar evenzeer voor de straffer (163). Op het terrein der pedagogiek zien we eenzelfde verschuiving 'so hat sich dem Erzieher das Wesen der Strafe gleichsam unter den Händen verwandelt, und es verwandelt sich immer mehr, je tiefer er in seine pädagogische Aufgabe hineinwacht' (123, 118).

De tijd is voorbij waarin het verboden was kinderen te prijzen en te belonen omdat zij er hoogmoedig van zouden worden. Integendeel, zij kunnen er sterk van worden en hierdoor nog scherper hun beperkingen in bescheidenheid leren ontdekken. Evenzeer kunnen wij de straf niet meer zien als tuchtiging voor losgeslagen

driften. Het komt ons voor dat zij in de nieuwe opvoedersrelaties meer het karakter krijgt van een *pijnlijk besluit*. Dit wordt dan niet van een kant opgelegd. Men moet het gezamenlijk nemen om de gestoorde relaties vlottend te maken, en de afgebroken of onvervulde taken weer op te nemen. De aard van zulk een besluit luistert nauwkeurig naar de concrete situatie, van waaruit opnieuw gestart moet worden. Hierin spelen vele factoren een rol: leeftijd, maatschappelijke omstandigheden, gezagstype en confessie. Zo wijst Heinelt erop dat de opvoeder tijdens de ontwikkelingscrises extra voorzichtig moet zijn bij strafbedeling en dat hij verder enige kennis moet hebben van het niveau van normbesef bij zijn pupillen (157a). We beseffen heel goed dat deze factoren een juiste toepassing van straf en beloning kunnen belemmeren. Het gaat ons om de principiële afwijzing van straf en beloning, als dwingende factoren in de zedelijke ontwikkeling. Ten overvloede zij opgemerkt dat de opvoeding tot taak heeft zulke levenssituaties te scheppen, waarin straffen overbodig is. En waar zij toch tot een pijnlijk besluit leidt, werkt dit de morele ontplooiing enkel in de hand, wanneer het een invitatie inhoudt voor 'straffer' en 'gestrafte', tot levensvernieuwing. Beiden lopen risico. 'Le véritable châtiment, c'est l'impression donnée à l'enfant que les parents risquent de moins l'aimer à du mal fait par lui; le "retrait d'amour" selon l'heureuse expression de Freud: le sentiment de la solitude où le réduit sa mauvaise action' (76, 114). 'Nur derjenige wird die Formen des erziehenden Strafens beherrschen können, der die im Strafen selbst liegende erzieherische Rückwirkung auf den Erzieher zur Auswirkung kommen lässt. Strafen ist eine schwierige (und belastete) Form des Einstehens für einander' (300a).

De straf is onvermijdelijk in ons dubbelzinnig bestaan, omdat het eigene van elke moraal kan bestaan in het zien van het menselijk leven als een partij die men kan leren winnen of verliezen (16, 24). Straffen kan de situatie ophelderen. De motieven waarom men straft kunnen variëren. Zij bepalen niet enkel de aard van de straf, maar ook het effect. Wij menen in dit kader alle motieven te moeten afwijzen welke een *onredelijke afweer* inhouden tegenover 'instinctieve' impulsen als waren deze representanten van een moreel onherbergzaam land. Deze impulsen dragen immers op hun wijze bij in de morele ontwikkeling en zijn niet

uiteraard de vijanden der zedelijke ordening. Waar zij ons als zodanig voorkomen, ontkennen zij niet hun diepere oriëntering op het goede, maar vragen om nieuwe integratie. De integratie komt niet tot stand door het construeren van tegengestelde machten – driften en normen, straf en beloning – maar door een heroriëntering der intersubjectiviteit. Drift en normervaring behoeven niet per sé aan elkaar tegengesteld te zijn. In deze heroriëntering kan dan ontdekt worden, waarom in bepaalde situaties gestraft wordt en tevens welke waarden, casu quo normen en taken, hierbij in het geding zijn.

Een kwestie van willen

Men kan het geweten zien als resultaat van conflicten tussen normen en instinctieve impulsen. Men gaat er dan van uit dat er een zogenaamde objectieve kennis van goed en niet-goed buiten de beleavingswereld van de mens zou bestaan. Deze kennis wordt middels leerprocessen en introjectie op een gegeven moment in de levensloop opgenomen. Daar gaat zij als een apersonaal weten functioneren. Deze visie is onhoudbaar. Wij menen dat voldoende geadstrueerd te hebben toen wij boven gesproken hebben over de betekenis van het denkend kennen voor het morele besef (p. 64).

In deze theorie ligt nog een ander vraagstuk besloten, namelijk of gevoels- en driftleven opvoedbaar zijn. Naarmate men hier negatiever op wenst te antwoorden, wordt de zedelijke inzet meer een taak van koude *plicht*. Sander maakt er echter reeds op attent dat plicht evenals cultuur uiteindelijk uiterste verzorging ('verpleging') betekenen en niet onderdrukking (308). Hier dringt zich vanzelf de vraag op naar de functie van het willen in de morele zelfverwerkelijking.

Het *willen* is geen geïsoleerde reactie, maar een synthetische activiteit, waarin mijn totale ik betrokken wordt: "ik wil" is geen verwijzing naar de activiteit van mijn "psychisme" als zelfstandigheid, maar is mijn uitgesproken weten van mijn gestemdheid' (233, 206). In de wilsact hernemen en hergroeperen wij als het ware het geheel der aspiraties, welke zich middels zinnen, strevingen, inzichten en oordelen aanbieden. 'Willen in de volle zin is een coalitie van krachten, uitdrukking van de eenheid van de persoon, organisatie in één richting' (106, 49). Het eigene van het

willen kan dus niet zijn als een vreemde macht van buiten af te reguleren. Dan verschaalt de morele aanspreekbaarheid. Neiging en plicht kunnen samenvallen. En het is ook beter dat zij dat doen.

In het willen kondigt zich de *fundamentele inzet* aan, zoals door het denken het morele besef een absoluut karakter kan krijgen. Zelfrealisatie en connaturaliteit ten aanzien van het goede gaan bij het echte willen hand in hand. Het hoeft daarom geen betoog, dat het willen van beslissend belang is voor de gewetensontplooiing. Bij elke werkelijke stellingname spitst zich deze ontplooiing toe. Maar dat willen is niet te herleiden tot een 'concours, fût-il parfait et profond, de sentiments et d'aspirations: elle est toujours un règlement des sentiments et des aspirations, et, à ce titre, elle les domine toujours, sans jamais pouvoir simplement en résulter' (283, 389).

Het bestaan kenmerkt zich doorgaans door een zekere onsamenhangendheid, een innerlijk uit elkaar liggen. Voor het willen kan dit betekenen inconstantheid en labiliteit. Met andere woorden, niet altijd ervaren wij onze *wilsbesluiten* als een vanzelfsprekende adhesie aan het geheel van onze aspiraties. Waar mag blijven dat de mens doet, wat hij 'wil', mits men tegelijkertijd beseft dat zijn motivatie gemodelleerd wordt door wat hij doet of gedaan heeft. Evenzeer kan men staande houden dat onze kennis de motivatie verheldert en leidt, mits men aanneemt dat deze motivatie en onze behoeften weer de maat bepalen van ons cognitief absorptievermogen (265, 465). Soms zijn onze besluiten interventies in het geheel van onze ambities, dan weer hebben zij meer het karakter van aarzelende en *voorlopige* standpunten. Dit geldt des te meer waar zij onderdeel gaan uitmaken van gewetensbeslissingen. Het gaat hier immers om de laatste zin van ons eigen bestaan. Vele zinsmomenten spelen hierbij een rol. Deze worden versterkt en gerelativeerd ten gunstige van een laatste regeling van het gedrag. Gewoonlijk verloopt zulk een proces over vele tussenstadia. De meerzinnigheid der situaties wordt geëxpliciteerd en geordend. De 'Entschluss' wordt voorbereid. De ongedifferentieerde 'Sinnsmitte' wordt in dialoog nader bepaald (351, 186). Waar deze bepaling op voorhand vaststaat is er geen ontvouwing meer mogelijk. De vele zwenkingen op weg naar de eindbeslissing zijn fasen waarin de kernbeslissing meer nabij komt. Zij zijn niet een simpel 'heen en

weer' tussen de vele mogelijkheden, maar aanlopen om meer vat te krijgen op datgene wat ons leven fundamenteel bindt.

Verleidelijk is bij dit zwenkend zoeken de beslissing te *forceren*. Schijnbaar wint de mens dan aan synthese, maar dit gaat ten koste van een werkelijke evaluatie van al hetgeen de wereld der zinnen aan ervaring aanbiedt, ten koste ook van een reëel zelfbezit (96, 103). 'Still later, the development of a conscience can provide a sense of definition and clarity, and can guide growing initiative in approved and fruitfull directions. But it also brings the 'bad conscience', "das schlechte Gewissen", a term which leaves curiously open whether it is a consciousness of badness, or a bad consciousness. At any rate, it is part of that "super-ego formation" which makes his own inner, and worse his often unconscious judge. The resulting inhibitions and repressions could be expressed in terms of alienation, for they can turn man's most intimate wished and memories into alien territory'. Zo weten wij dat energiek en gewetensvol elkaar helemaal niet hoeven te overlappen. De energieke wil kan een kracht tot morele ontplooiing zijn, maar hij kan evenzeer dit doel voorbij schieten door de te bemeesteren werkelijkheid te negeren. De zwakke of asthenische mens kan zeker niet bogen op een energieke wil, toch kent hij zijn eigen kracht soms beter dan de stenische.

Op verfijnde wijze valt deze voluntaristische visie te besluisteren, wanneer men stelt dat de zedelijke eis vooral duidelijk doorleefd wordt bij de *tweestrijd* (216, 137). De gewetenbeslissing is echter slechts zelden een echte tweestrijd. Volgens Gilen vermeldt slechts twee procent van zijn proefpersonen gevallen van tweestrijd (128). Uit de biografieën blijkt dat de beslissing als afronding van een tweestrijd niet de grootste rol speelt in de levensloop. Natuurlijk zijn er in het leven situaties, waarin eenvoudig gekozen moet worden.

De ervaring te moeten besluiten is echter niet altijd – op gelijke wijze – manifest. De uitdrukkingen 'keuze', 'oplossing van conflicten', 'beslissing', worden door elkaar gebruikt en hebben betrekking op verschillende psychologische feiten. Het zijn alle reacties op multivalente situaties, maar zij verschillen van structuur. Thomae onderscheidt er vier (351). Hij noemt zulk een reactie 'sukzessive Ambitendenz' of 'dezentrierte Reaktion', wanneer de beslissing zich

aan de periferie voltrekt, waarbij de verschillende krachten der situatie met een zekere autonomie de richting kunnen bepalen. De reactie is weliswaar nog ik-betrokken, maar dit ik functioneert niet als centraal referentiekader. Kleine veranderingen in de totale situatie kunnen het beslissen sterk beïnvloeden. Thomae geeft uit de protocollen de volgende beschrijving: 'De verschillende mogelijkheden waren er, maar niet als object van rustig overleg. Het was alsof de ene hang de andere probeerde uit te schakelen. Niet ik stelde mij op tegenover de mogelijkheden, maar deze drongen zich om beurten aan mij op'. Een andere reactie noemt hij 'überformung'. De beslissing geschiedt vanuit een prospectieve instelling, waarbij een genuanceerde afstelling op het geheel der gegevens in een bepaalde richting bepalend is. Als voorbeeld van zulk een beslissingsgebeuren haalt Thomae het volgende aan: 'In een gezelschap worden sigaretten aangeboden. Een der gasten krijgt zin om er een te roken. Maar vlug verdwijnt dit verlangen doordat hij zich het verbod van de arts herinnert. Hij besluit te weigeren omdat hij weet wat op het spel staat'. Als onbewuste variant van zulk een 'überformungsreaktie' kan het verdringingsproces gezien worden. Een derde reactievorm heet impulsieve of 'es-zentrierte' regulatie. De beslissing wordt opgezocht vanuit een sterke partiële oriëntering, zonder dat men met het geheel der situatie expliciet rekening houdt. Het overzicht over de totale situatie – zowel in de breedte als in de lengte – wordt in elk geval belemmerd. Er is in de beleving van het individu onvoldoende distantie en toch 'moet' er beslist worden: 'ik aarzelde wel een moment, maar vervolgens werd ik gespannen. Slechts één ding stond voor mij vast: je mag niet weer uitwijken'. Tenslotte is er nog de 'Entscheidung' of 'Kern-zentrierte' reactie. De toekomstverwachting wordt bepaald door 'propulsieve evolutie' van de kern van de persoon. Deze kern van de persoon houdt als het ware de beslissing in handen en grijpt in. 'Während somit in der überformung (prospektieve Regulation) eine Beendigung der multivalenten Situation dadurch eintritt, dass die existentielle Bedeutsamkeit der einen der beiden Möglichkeiten Künftigen Handelns evident wird, in der impulsiven Regulation dagegen die existentielle Bedeutsamkeit der Situation mehr oder minder verdeckt wird, so vertieft und erweitert sich die Mehrdeutigkeit der Situation in Auseinander-

setzungen – bij de 'Entscheidung' – je mehr die existentielle Gewichtigkeit der Situation erfahren wird' (351, 88). Waar van echte tweestrijd sprake is, zien we dat de oplossing een zeer gevarieerd proces kan zijn, waarbij middels vele vormen van distantie en concentratie, van meditatie en improvisatie, het besluit naderbij komt. De vormen kunnen formeel variëren: overwegende of schattende, wagende, groeiende en vertraagde beslissing. De variatie wordt ook bewerkt door de inhoud welke aan de orde is. Bij de gewetensbeslissing zal deze variatie niet minder zijn, omdat hier de 'propulsive Ichsphäre' zoveel mogelijk vrij moet komen. Clostermann onderscheidt in zijn onderzoekingen acute en chronische gewetensprocessen (79). Volgens hem heeft elk geweten de structuur van een besluit, maar deze structuur kent vele varianten. Bij de acute gewetensprocessen betreft het besluit een handeling om zich al of niet conform een bepaalde norm te gedragen. Deze gewetensvorm is associatief-pragmatisch. Naast de gewetenservaringen welke op mozaiek-achtige wijze onze moraliteit opvullen, zijn er de zogenaamde chronische belevingen, waarin het besluit neerkomt op het geleidelijk uitkristalleren van morele houdingen. Als voorbeeld geeft hij het vinden van een juiste gezagsverhouding tegenover een bemoeizieke vader.

Gewetensvolheid veronderstelt de grootst mogelijke vrijheid van willen. Is deze echter het meest gegarandeerd in de tweestrijd? Herkent de mens zichzelf het diepst als oorzaak van vrijheid, wanneer de bewustheid zo hoog mogelijk opgevoerd is? Deze bewustheid kan een zeer smalle inhoud hebben, waarin we ons zelf ternauwernood geborgen weten. Er zijn gewetensbeslissingen, welke niet zo overdacht genomen worden. Toch kunnen zij een vollere vorm van bewustheid bevatten, omdat zij gedragen worden door een innerlijke beaming van onze totale werkelijkheid. Het gewetensappèl mag dan het meest duidelijk beleefd worden in de tweestrijd, wij moeten echter bedenken dat deze duidelijkheid gekocht kan worden met een verdunning van het werkelijkheidsbesef. Bij dit alles moeten we bedenken dat geen enkele morele vrijheid zonder meer te veroveren is, ook niet door intensivering van de bewustheid van keuze. Zij is uiteindelijk *gratis* gave van het goed zijn zelf. Alleen dit laatste levert tenslotte de morele vrijheid op, niet het meest reflexieve besluit hiertoe. Los van zulk

goed zijn kan het willen zelfs verstikkend werken op onze morele aanspreekbaarheid (328).

Het geweten kan men thematiseren in het kader der gehele persoonsontplooiing. Na eerst de cognitieve aspecten beschreven te hebben, heeft de beschouwing over beloning, straf, conflict ons geconfronteerd met de functie van het strevingsleven in de gewetenservaring. Hoe dragen drift en wil bij tot de morele zelfverwerkelijking? In aansluiting bij het voorafgaande zullen we stil staan bij de vraag of er naast het zogenaamde slechte ook nog een goed geweten bestaat.

Het goede en kwade geweten

Elke auteur gaat ervan uit dat de mens schuldervaringen kent, dat men dus mag spreken van een slecht geweten. Of er ook belevingen zijn welke men zou mogen benoemen met de term 'een goed geweten' wordt niet zo vanzelfsprekend aanvaard. Er zijn er die dit zonder meer ontkennen. Anderen vermijden een duidelijk antwoord door te stellen: 'dat in het zedelijk beleven vooral het kwade geweten zich opdringt' (214, 148). Deze laatste opvatting vindt men bij vele auteurs. Clostermann meent pas van 'behoren' te kunnen spreken, wanneer de zedelijke eis niet samenvalt met eigen spontane verlangens (79). Reeds Häberlin schrijft hierover: 'Jedenfalls werden wir aus negativen Urteil am ehesten darauf aufmerksam' (145, 27). De consequenties van dit uitgangspunt blijken vooral bij het experimenteel onderzoek. Doorgaans tracht men daar de reacties der proefpersonen te meten aan de hand van negatieve levensgebeurtenissen. Toch waarschuwt dezelfde Häberlin reeds voor deze consequenties: 'Das Gewissen ist gar nicht im wesentlichen ein Instrument des Tadels, sondern vor allem der Ausdruck per persönliche Idee'.

De aarzeling om van een goed geweten te spreken is deels te wijten aan de gebrekkige *fenomenologische* analyse (146). Het gelukkig gevoel goed gehandeld te hebben verdient evenzeer geweten genoemd te worden als het tegendeel. Zeker, er zijn hier vele vergissingen mogelijk, maar dat geldt voor beide vormen van moreel besef. Gilen kan aantonen dat het grootste part van zijn proefpersonen beschikt over ervaringen van een goed geweten (128). Deze ervaringen worden getypeerd door rust, vreugde,

innerlijke tevredenheid en gevoel van eigenwaarde. Ook wel door gedragscategorieën als: je kunt de ander rustig in de ogen kijken, het werk vlot beter en men kan rustig slapen. Centraal staat het fenomeen van rust, hoewel de schrijver moet concluderen dat het niet gemakkelijk is te beschrijven, waaraan een goed geweten te herkennen valt. Wellicht ligt hier een motief om het gewetensfeit in deze richting niet verder te exploreren. Een betere fenomenologische analyse kan ons brengen tot de aanname van 'een goed geweten'. Zij hoeft geen afbreuk te doen aan onze voorwetenschappelijke overtuiging dat het kwade geweten zich makkelijker meldt in onze morele ervaringen. Gestoorde relaties eisen onze aandacht eerder op dan goede. Deze laatste zijn vanzelfsprekend. Het goede geweten ook min of meer.

De *diepere beweegredenen* om niet te willen spreken van een goed geweten ligt echter op een ander niveau. Bij Otto Kant is er sprake van geweten, wanneer de mens zijn driften niet kan kanaliseren (193). Hij reageert hierop met schuldgevoel als afweer-mechanisme. Deze vitalistische opvatting is reeds ter sprake gekomen, toen we de functie van het conflict overdachten. Scheler meent dat het geweten alleen en wezenlijk negatief functioneert (314). Hij overstijgt weliswaar het vitalistisch standpunt, maar zijn intuitionistische visie blijft platoniserend. Zijn prachtige analyse van het berouw als innerlijke ommekeer kan de mens zijn gevoel van eigenwaarde ontnemen. Morele solidariteit berust op het beamen van 'das dunkle Erdreich der Schuld'. Stoker omschrijft het geweten als 'die reelle innere Kundwerdung des Personalbösen' (343, 209). Omwille van confessionele overtuiging ziet hij in het geweten de beleving van eigen onwaarde en verlorenheid. De mens kan wel overtuigd raken van zijn slechtheid, maar niet van zijn goedheid. Dit zou op hoogmoed uitlopen. Dit standpunt deelt hij met Scheler, die eveneens de schuldbewuste deemoed als het enig betrouwbare vertrekpunt voor zedelijke vernieuwing aanwijst. Tenslotte vermelden wij nog Jankélévitch (179). Ook hij meent het bestaan van een goed geweten te moeten ontkennen. Het is slechts pose en zelfingenomenheid. De mens moet leven vanuit de zuivere intentie en liefde. Deze worden aangewakkerd door het schuldbewustzijn. Jankélévitch blijft sterk intellectualistisch. Het morele bewustzijn is een 'raté' ('mislukt schot') van het intellec-

tuele. Het is de onvermijdelijke pijn der bewustwording. Wij beseffen dat wij de gewetenstheorie van deze vier auteurs in enkele zinnen afdoen. Het gaat ons enkel om een illustratie, hoe inzichten van meer religieus-antropologische aard het zicht op de empirische werkelijkheid kunnen versmallen.

Bij elke analyse van het gewetensfeit spelen levensbeschouwelijke en filosofische achtergronden mee. Aalders noemt het geweten een 'grensgrootheid' en 'de meest bekende ruimte voor een ontmoeting met het absolute' (1, 226). Wij worden ons het kwaad pas bewust, omdat wij meer oorspronkelijk het goede willen: 'Meine eigene Bösheit kann nur dadurch kundwerden, dass ich ursprünglicher das "Gute im allgemeinen" und zwar unfehlbar will, aber die konkrete Verwirklichung im einzelnen nicht immer unfehlbar wollen muss' (165, 329). Hollenbach ontleent dit standpunt aan de scholastieke filosofie, waar door Thomas geleerd wordt dat de eerste beginselen van ons morele handelen impliciet opgesloten liggen in de natuur van de mens (352). Deze dispositie of habitus noemt hij *sunderesis*. De *sunderesis* zet aan tot het goede en 'fluistert ons weg' van het kwade. In de gewetensact *resoneert* deze fundamentele instelling mee, hetzij dat deze act positief, hetzij negatief van aard is. De mens ervaart eerder en dieper zich gericht op het goede, dan op het kwade. Hij biedt weerstand tegen het kwaad, doordat hij fundamenteel het goede wil. En wanneer het kwade hem overkomt, doet dit niet af aan zijn besef dat hij eigenlijk tot het geluk is geroepen. Stoker meent dat de mens steeds meer overtuigd kan raken van zijn slechtheid. Onder deze overtuiging kan echter evenzeer zelfingenomenheid en hoogmoed schuil gaan als onder de zekerheid goed gehandeld te hebben. Het besef van zijn goedheid kan de mens even diep uitnodigen tot deemoed als het besef van slechtheid. 'Groeï in zedelijkheid betekent fundamenteel groeï in geluk en omgekeerd' (44, 184).

Nabert wijst erop, dat de reflexie over het échec ons niet alleen inzicht verschaft over de grenzen der levensvervulling. Tegelijkertijd oriënteert zij ons naar de 'Lebensbejahung', 'à laquelle s'ordonne l'expérience morale tout entière' (260, 20). De authenticiteit der gewetenservaring wordt terecht betwijfeld wanneer zij gezocht wordt in de voldaanheid of welk ander geluksgevoel als een intra-psychisch proces. De twijfel is echter niet meer gerecht-

vaardigd wanneer we deze belevingen zien als *intentionele* betrokkenheden. De lustervaringen in het menselijk leven hebben vele niveau's. Er is een hele scala van menselijk genieten vanaf het lichamelijk genot tot de geestelijke vreugde toe. In hun geheel dragen zij evenzeer bij tot de bestaansvervulling als de onlustervaringen. Zij maken de eenheid van subject en wereld tastbaar en bezegelen deze. Dit komt duidelijk naar voren waar zij mankeren, zoals blijkt bij het syndroom van depersonalisatie en derealisering. Door de lust blijft het leven gevangen in een opgave tot verbreding en verdieping; ervaren wij onze situatie als bevestiging en opgave; als rustgevend en dynamiserend (72). Vanuit een ander gezichtspunt benadrukt Stalpers dat de innerlijke adhesie, de instemming, het bereiken van het doel in de aanpassing waarmerkt (337, 87).

Het bezwaar tegen de authenticiteit der positieve gewetenservaringen wordt dus mede opgeroepen door een *verspiritualiseerde* mensopvatting. Hierbinnen is geen plaats voor de vrede van de mens met zichzelf en de wereld. Onvoldoende wordt dan onderkend de samenhang van het biologisch, psychologisch en moreel domein, waarop von Monakow, Mourgue en Maeder hebben gewezen. Zij hebben weliswaar deze domeinen teveel in elkaars verlengde geplaatst, maar het blijft hun verdienste dat zij gezocht hebben naar een omschrijving van het geweten als de regulerende kracht voor heel ons persoonlijk welbevinden (143, 114). Ook Caruso wijst op deze samenhang: 'Das Gewissen als angeborene normative Funktionsfähigkeit erscheint uns eher als homologer Begriff zu dem allgemein biologischen Begriff der Regulation, der Selbsterneuerung (73, 348).

Morele zelfverwerkelijking tendeert uiteindelijk naar een totale persoonsbereidheid, een zich kunnen voegen naar iets dat groter is dan de mens zelf, een houding van 'des-intéressement'. In deze bereidheid functioneren alle persoonsaspecten op eigen wijze mee. Dat hebben we willen belichten in dit hoofdstuk. 'La conscience morale est une certaine attitude de toute la personne, une manière d'être primaire de notre âme, et qui veut être apprécié directement, comme si aucune autre conscience n'existait' (179, 32).

Over de samenhang der persoonsaspecten heeft met name het

'Schichttheoretisch' denken verheldering trachten te brengen. Doel van deze verheldering is een 'Tektonik' van de persoon, waarin 'das integrative Gleichgewicht' der vele facetten bereikt wordt. Bij de constructie van zulk een 'Tektonik' bedient men zich van modellen van verticale en horizontale 'Schichtung' (227 + 341 + 302a). Ideaal is de *harmonisatie* van de zogenaamde hogere en lagere disposities, van innerlijke beleving en uiterlijk gedrag.

In hoeverre echter zulk een harmonisatie tot stand komt, hangt af van vele factoren. We noemen slechts leeftijd, het veld van sociale relaties, het normenpatroon der samenleving (350). De harmonisatie blijft een opgave, welke telkens op andere wijze terugkeert: 'Le choix authentique que je fais de moi-même n'est pas une solution, mais le point de départ de problèmes nouveaux' (184, 352). We beseffen dit momenteel overduidelijk. We leven immers in een tijd, waarin de wisseling der levensomstandigheden bijna ons dagelijks deel is geworden. De morele zelfverwerking wordt als het ware experimenteel van aard. Van situatie tot situatie trachten we afdoende te ontdekken waar concreet onze taken liggen. En tegelijkertijd hopen wij ons zelf op een dieper niveau terug te vinden, zonder al te veel innerlijke verdeeldheid te moeten toelaten. De samenhang der persoonsaspecten blijft echter complex.

Thomae heeft tot analoge bevindingen geconcludeerd in zijn onderzoek naar het verband van lichamelijke en psychische ontwikkeling (349, 446). Er is geen paralleliteit in dit verband. Wel domineert de tendens tot co-variantie. Men kan hoogstens concluderen dat de totale persoonlijkheid een geïntegreerd systeem uitdrukt: 'Integration bedeutet aber nicht die Gleichschaltung aller Entwicklungsprozesse auf eine Geschwindigkeit, Form und Intensität. Vielmehr meint dieser Begriff eine Tendenz zu einem optimalen inneren Ausgleich zwischen einer Mannigfaltigkeit von Prozessen, von denen jeder dabei seinen eigenen Stil, sein eigenes Tempo oder seine eigene Intensität behalten kann'.

Identificatie

We zijn dit deel gestart met te benadrukken dat het geweten primair gezien moet worden als een intersubjectieve relatie. Ook in dit hoofdstuk hebben wij er vaker op gewezen dat de verschillende

aspecten der persoonlijkheid in hun betekenis voor de gewetensontplooiing uiteindelijk begrepen moeten worden als componenten der dialogische verhoudingen. Een verbijzondering van deze verhoudingen heet identificatie. We hebben beloofd hierop terug te komen (p. 37).

Het belang van het identificatieproces voor de morele ontwikkeling wordt door niemand betwijfeld. *Freud* is hierin voorgegaan (120, 162.163). We spraken er reeds impliciet over toen we ons bezig hielden met zijn driftpsychologie. Zijn opvatting komt in het kort hierop neer. Het kind introjecteert de normen van zijn ouders, vooral van de vader. Hierdoor ontstaat het 'über-Ich' dat na oplossing van het oedipuscomplex als een eigen ideaal-beeld gaat functioneren. Later wordt deze introjectie uitgebreid door identificatie met andere figuren uit leef- en werkmilieu. Deze identificatieprocessen acht Freud noodzakelijk om een optimale aanpassing aan de wereld te garanderen. In het voorbijgaan willen wij erop wijzen dat men 'über-Ich' en 'geweten' niet zonder meer mag gelijkstellen. Zo merkt Rambert op over het 'über-Ich' bij jeugdigen: 'Ce surmoi n'est souvent que la caricature des notions morales enseignées par l'adulte, car il porte l'empreinte de la pensée réaliste de l'enfant de 4-5 ans' (288, 160). Het 'über-Ich' is eerder een model van functioneren van het geweten, een voorlopige concrete vorm, welke niet remmend hoeft in te werken op de verdere gewetensontplooiing (366). We willen hiermee niet ontkennen dat sommige uitlatingen van Freud hiertoe aanleiding geven. Laten we hem zelf aan het woord: 'Die Anregung zur Bildung des Ichideals, als dessen Wächter das Gewissen bestellt ist, war nämlich von dem durch die Stimme vermittelten kritischen Einfluss der Eltern ausgegangen, an welche sich im Laufe der Zeiten die Erzieher, Lehrer und als unübersehbarer, unbestimmbarer Schwarm alle anderen Personen des Milieus angeschlossen hatten. (Die Mitmenschen, die öffentliche Meinung)'. Het is niet juist te menen – hetgeen men herhaaldelijk lezen kan – dat volgens Freud het geweten een restant is van de oedipale fase. Het oedipuscomplex kan men beter met Leclair een evolutief proces noemen dat in etappen verloopt (221). De moeder wordt geleidelijk vervangen als centraal personage door de vader, als ultiem referentiekader. In de verdere levensloop schuiven hier dan vele andere identificatiefiguren bij aan.

Nu merkt Beets terecht op dat de identificatieprocessen sterk gebonden zijn aan de concrete samenlevingsvormen (17). Deze zijn momenteel anders dan in de tijd waarin Freud zijn ideeën lanceerde. Het wereldbeeld is van statisch dynamisch geworden. De opvoeding vindt nu plaats tegen een bewegende achtergrond. De *patriarchale gezinsverhoudingen* hebben plaats moeten maken voor 'partnership-relations'. Hoezeer deze overgang de identificatie met de vaderfiguur kan troebelen is te lezen bij Hagen (147). Maatschappelijke status en levensverwachting der vaders zijn niet zonder meer garant voor een veilige toekomst. Dit voelen vaders en zonen beiden intuïtief aan (175). Vandaar ook dat wij meer oog hebben voor de invloed van de secundaire identificaties. Freud stelt de primaire centraal in het ontwikkelingsverloop en dan ook nog voor zover zij plaats vinden in de eerste zes jaren. Tegen de achtergrond van een voor ons statisch maatschappijbeeld met vaste morele structuren is dit een acceptabele hypothese. Identificatie kan in zijn tijd dan vertaald worden als een eerste incorporatie van gedragsregels. De sociaal-dieptepsychologische visie over de relatie vader-kind hoort thuis in een patriarchale gezagsverhouding (318).

Nu weten wij dat de identificatie de morele ontwikkeling een leven lang blijft beïnvloeden. De wisseling in het panorama van levenswaarden staat nooit los van de ons hierbij inspirerende medemens. We hebben hier overigens te doen met een proces dat in de opvoedingswijsheid allang onderkend is. Zij gebruikt dan de uitdrukking *voorbeeld* geven of nemen. Aansluitend bij Scheler en Müller hebben wij het voorbeeld een levensbeeld genoemd, dat wij in een concrete persoon of een historische figuur kunnen ontdekken (315+259+173). Deze inspireren ons vanuit een zekere levensnabijheid tot een bepaalde realisering van waarden. Dit proces kan niet willekeurig opgeroepen worden. De motieven waarom iemand op ons als voorbeeld inwerkt, zijn complex. Een zekere psychische verwantschap en een actuele behoefte aan een hoger levensniveau vormen er de kern van.

In het identificatie-proces speelt de *verbeelding* een centrale rol. De verbeelde trekt ons verder in de richting der waarachtigheid. Tegelijkertijd geeft hij ons verleden in die beweging een nieuwe plaats. De verbeelding is dan ook 'de éénwording met het beeld

van het Dasein, welke zo treffend in het woord "Einbildung" wordt uitgedrukt' (70, 28). Verleden en toekomst resoneren in de verbeelding mee. Deze vormt aldus een tegenwicht tegen onbezonnenheid. De verstandige mens is iemand die zich weet te herinneren (130). Want verstandigheid is gegrond op ervaring en ervaring is te herleiden tot de schat van souvenirs, waarmee wij ons momentaan leven voeden. Tekort aan verbeelding kan leiden tot verraad aan de fundamentele lijnen der eigen levenshistorie. Het goede verwordt tot resultante van plussen en minnen, tot een aftelsom van voor- en nadelen. Tekort aan verbeelding maakt ook onze greep op de toekomst fantasieloos. Deze greep mist dan het karakter der grootmoedigheid. Of hij wordt een super-verstandigheid, zoals deze in sluwheid en berekening tot uiting komt. De betekenis van de verbeelding voor het morele gedrag wint nog aan scherpte waar zij *pathogeen* werkt. Traumatisch verworven voorstellingen kunnen de beslissingskracht totaal verlammen. En de losgeslagen fantasie van de 'haltlose' psychopaat leidt tot gewetenloze praktijken. Zedelijke ontplooiing wordt mede bepaald door ons voorstellingsleven. Dit kan zodanig zijn dat het de mens ethisch onbestuurbaar maakt.

In het voorbeeld of de identificatie-figuur wordt het morele leven naar verleden en toekomst gebundeld. Daarom is de aanwezigheid van steeds nieuwe identificatie-figuren geboden. Redl en Wineman wijzen erop dat hun jeugdige delinquenten vele gebreken vertonen in het identificatie-apparaat (289). Door een tekort aan goede modellen en volgehouden liefde zijn hun identificaties onbeduidend en onvolkomen geweest. Reeds vroeger beklemt toont Spranger dat het geloof in een bepaalde ander beslissend is voor de zedelijke ontwikkeling: 'Nur an dem persönlich Geformten kan die Person zur Formung gelangen' (333, 165).

Het grondconcept van Freud blijft belangrijk: de identificatie binnen het gezin beïnvloedt sterk de morele ontwikkeling. De *gezinssociologie* onderstreept het belang hiervan voor onze tijd. Schelsky wijst erop dat in onze maatschappij de kans tot verinnerlijking en verheffing van de persoon bij uitstek de privé-sector van het familieleven is (317). In een toenemende solidariteit kan in het gezin de weerstand groeien tegen verzakelijking der menselijke relaties. Het gezin wordt aldus steunpunt voor maat-

schappelijke aanpassing. De reductie van het gezin tot een groep, welke enkel door gevoelsbanden bij elkaar gehouden wordt, vertoont een duidelijke psycho-analytische signatuur. Het gezin is namelijk geen autonoom sociaal systeem, hoeveel functieverlies er ook moge zijn geweest. De leden zijn méér dan vader, moeder en kind. Zij zijn ook nog verwickeld in talrijke maatschappelijke verbanden. Daarom blijft de hypothese acceptabel dat in het moderne gezin de socialisatie van het kind en de stabilisatie van de volwassen persoonlijkheid geunificeerd wordt (358). Het gezin is een intieme levenskring, waar de groei naar een persoonlijke levensstijl en morele gezindheid een natuurlijk verloop kan hebben. Men klaagt tegenwoordig over een tekort aan verantwoordelijkheidsgevoel bij sommige jongeren tegenover de grotere gemeenschapstaken. Zij missen de kracht om buiten zichzelf te treden (54). Brentjens vraagt zich af of zij wel een plaats kennen – bijvoorbeeld het gezin – waar de onderlinge levensnabijheid hen deze kracht geeft. Modern georiënteerde psycho-analytici stellen het identificatie-proces centraal bij de gewetensgroei. In dit proces functioneren de eisen, welke de ander stelt, mee. Zij kunnen hierin aanvaard of verworpen worden. Deze analytici bevinden zich dan bij het centrale thema van de moderne ethiek, welke het geweten tracht uiteen te zetten 'in termen van intersubjectiviteit met als hoogste niveau de liefde – een oerchristelijk thema' (355, 303).

Elk kind wil volwassen worden; zichzelf verwerkelijken. Het heeft hierbij de hulp van anderen nodig. Deze anderen zijn verscheidenen. Het zijn primair de ouders, maar in het verlengde van hen kan het iedereen zijn, welke in leef- en werkeenheid naderbij komt. Wat het kind in deze anderen zoekt, hangt af van tal van factoren. De eigen leeftijd, het karakter, de rollen of taken, welke het meent op zich te moeten nemen, het gezinstype waartoe het behoort, deze alle zijn van invloed op het veelvoud van identificatie-figuren, welke het kind kiest voordat het zijn (morele) volwassenheid bereikt. In principie verwacht het steeds weer in zijn contacten begrip en inspiratie te vinden voor het verder ter hand nemen van zijn zelfverwerkelijking. De identificatie-figuren moeten als het ware tot uitdrukking brengen waar het zelf nog niet helemaal aan toe is. Beets heeft verduidelijkt hoe deze interactie sterk gebonden is aan het *samenlevingspatroon*, waarin opvoeder en

pupil zich samen bevinden (17). Dit patroon is momenteel gecompliceerd, vaak ondoorzichtig en sterk veranderend. Het stelt hoge eisen aan kind en opvoeder om elkaar te vinden in een gezamenlijke opgave. De betekenis welke de opvoeder heeft ten aanzien van zijn pupil, wordt immers mede bepaald door het eigen zicht dat hij heeft op de actuele volwassen-wording. Wellicht ten overvloede zij nog opgemerkt dat de beschrijving van de identificatie-processen nauwkeurig afgestemd moet zijn op de variatie van leef- en werkeenheden.

Toch is het verleidelijk door alle cultuurverschillen heen te zoeken naar de onderscheiden betekenis welke dé vader en dé moeder voor de morele groei hebben. Komen de zedelijke waarden op andere wijze tot het kind middels de moeder dan langs de vader? Het kind treft het gezin als een gestructureerde eenheid aan, waarvan niet alle termen eenzinnig zijn. Het lijdt geen twijfel dat de rollen verwisselbaar zijn, maar blijft deze wisselbaarheid niet beperkt? Zou men bijvoorbeeld mogen stellen dat het kind in relatie tot de moeder meer sferisch ingroeit in levenswaarden? Door een meer symbiotische verbondenheid wordt het kind als het ware meegetrokken om met haar samen deze waarden mee te doorleven en te voltrekken. En zou de vader niet de figuur zijn die meer van buitenaf waarden overdraagt? Hij komt immers van 'buiten' en gaat weer weg. Nog meer hypothetisch worden onze vragen, wanneer we stil staan bij de inhoud der waarden. Zijn er waarden welke de ontvankelijkheid van het kind meer raken vanuit de verschijningsvorm 'vader' dan vanuit de figuur 'moeder'? Belichaamt de eerste meer de transitieve, zakelijke, nuttigheidswaarden? Doet de tweede de meer immanente en adaptieve moraliteit in verschijning treden? Clostermann meent dat de vrouw door haar 'Richtungslogik' de levenswaardering meer intuïtief voltrekt, terwijl de man door zijn 'Gegenstandslogik' dit meer redenerend zou doen. Het onderscheid zou al niet meer opgaan, wanneer de vrouw in haar leefwijze verstedelijkt is (79). Stoffer maakt veronderstellingen in dezelfde richting (342). De moeder zou door het intensief lichamelijke verzorgende contact, gemakkelijker toegang hebben tot de gevoelens en de behoeften van het kind. Bovendien vertegenwoordigt zij hierdoor meer het verleden. Het kind leert van haar tradities en gewoonten. De vader belichaamt meer de distantie. Hij

representeert dan ook eerder de autoriteit, de macht en de weerstanden der volwassen wereld. Broers en zusjes weerspiegelen meer het heden. En Parsons meent – zich baserend op psycho-analytische uitgangspunten – dat de familiale waarden door de moeder meer particularistisch en kwalitatief én door de vader meer naar haar collectief belang gepresenteerd worden (272).

Wij stellen slechts vragen en zijn ons bewust dat het antwoord nog veel studie vergt. Het zal helderheid moeten verschaffen over *de grens der culturele relativering* tegen de achtergrond van het biologisch voorland. In hoeverre werkt dit voorland door op de vormgeving van ons levensontwerp? Misschien brengen de 'cross-sex' studies ons op de duur verder. De hypothese dat het kleine kind meer regelconformiteit opbrengt tegenover de volwassene van andere sexe en meer taakvervulling tegenover de volwassene van eigen geslacht, is volop in studie (65). Definitieve resultaten zijn er nog niet.

In zijn groei *schommelt* het kind als het ware tussen de polen vader - moeder. Ook Freud heeft deze schommeling onderkend: 'So kann man als allgemeinstes Ergebnis der vom Oedipuskomplex beherrschten Sexualphase einen Niederschlag ins Ich annehmen, welcher in der Herstellung dieser beiden (vader en moeder J. H.), irgendwie miteinander vereinbarten Identifizierungen besteht. Dieses Ich-Veränderung behält ihre Sonderstellung, sie tritt dem anderen Inhalt des Ich als Ichideal oder Ueber-Ich entgegen' (116, 262). Genetisch gezien fungeert aanvankelijk de moeder als het referentiepunt. Pas langzaam gaan de vader en de andere leefgenoten de identificatiemogelijkheden vergroten. De vertrouwelijke verhouding met de moeder in de eerste levensjaren legt in het kind de basis voor een identiteitsbesef (96, 249). Later zal het hierdoor het gevoel krijgen van 'in orde' te zijn; van zichzelf te zijn; van op weg te zijn dat te worden wat anderen van hem verwachten. En wanneer de ouders hun kind voor en na ook al negatief moeten benaderen, dan kan dit zo verlopen dat zij het kind een diepe, bijna somatische overtuiging geven dat hetgeen zij doen, zinvol is: 'Uiteindelijk worden kinderen niet neurotisch door frustraties, maar door ontbreken of verloren gaan van de sociale zin der frustraties'.

Samenvatting

Het geweten treedt in verschijning in onze verhouding tot de ander. Het is een intersubjectieve relatie. Het is ook een vorm van zelfacceptatie en zelfwaardering. Dit is het thema geweest der twee eerste hoofdstukken van psychologie der morele zelfverwerkelijking. In het derde hoofdstuk — geweten als persoonsontplooiing — hebben we trachten te ontvouwen hoe de hele persoon in deze intersubjectieve relatie betrokken is. Het individu wordt in zijn geweten aangesproken vanuit het geheel van zijn functionele mogelijkheden. We hebben achtereenvolgens exemplarisch toegelicht hoe stemmingen, gevoelens, zintuigen, behoeften en intellect allen hun eigen functie vervullen bij het tot stand komen van het gewetensbesef. En verder welke rol drift en wil vervullen bij de gewetensbeslissing. De aanname van het 'goede' geweten, naast het zogenaamde slechte, achten wij een logische consequentie niet enkel van de empirische bevindingen, maar evenzeer van onze theoretische psychologische vóóronderstellingen. Het identificatieproces stelt mede de functie van de verbeelding op de voorgrond in de morele zelfverwerkelijking en is tevens aanleiding om nog eens te onderstrepen dat de onderscheiden betekenis der persoonsaspecten uiteindelijk ontdekt moet worden binnen de concrete intersubjectieve relaties waarin het individu van de aanvang af betrokken is.

D. Geweten als zelfverwerkelijking

Achtereenvolgens hebben wij het geweten geanalyseerd als inter-subjectieve relatie, als zelfwaardering en persoonsontplooiing. Als we onze analyse hier zouden beëindigen zou er een wezenlijk moment in ontbreken. En terecht. Geweten verschijnt immers primair als een 'devoir être', dat zich concretiseert in verplichtingen en taken. Het is klaar komen met de formules, waarmee de gemeenschap deze verplichtingen gestandariseerd heeft. Het is rekening houden met de normen, welke de levenswaarden vertalen in onze alledaagse leefwereld. Het is leven uit vaste gewoonten en duurzame gezindheden of zich verlaten op een stem in ons binnenste, welke als een kompasnaald het gedrag moreel richt. Het geweten manifesteert zich als een appel, dat niet enkel opklinkt 'van binnenuit', maar tegelijkertijd ons aanspreekt 'van buitenaf'. Van daar dat Heidegger van dit appel kan zeggen: 'der Ruf kommt aus mir und doch über mir' (157, 275).

Het beeld en ideaal – het subjectieve waardenprofiel – dat de mens van zichzelf heeft, is divergent (368). De reden van deze divergentie is gelegen in de *unieke wijze* waarop elk individu zichzelf wil terugvinden, tot zelfverwerkelijking wil komen. Het uniek zijn is afhankelijk van een veelvoud van factoren. In het voorafgaande hebben we enkel grote lijnen getrokken welke de gestalte van de mens naar zijn wezenstrekken bepalen. De mens ontdekt zichzelf niet buiten de ander om, hij treft zichzelf aan als een evolutief proces, waarbij de gehele persoon betrokken is. Het belang van deze uitgangspunten voor de psychologie van de morele ontplooiing moge duidelijk zijn geworden.

Op weg naar zelfverwerkelijking ervaart de mens zich als betrokken op de ander en zichzelf, als spanningsvolle groei. Deze zelfervaring voltrekt zich echter in een wereld, welke vol concrete historie is. Deze wereld treedt hij binnen met de verwachting geaccepteerd te worden in zijn diepste aspiraties. Voor de morele ontplooiing betekent dit eenvoudig dat de mens in deze wereld zijn best wenst te doen, zijn taken wil vervullen, rekening houden met de levensnormen, welke de samenleving meent te moeten aanhouden, gebruik maken van de ontspanningskansen welke zij hem biedt. Zich thuis willen voelen in de wereld vol concrete

historie, roept nieuwe vragen op voor de morele zelfverwerkelijking. We beperken ons tot de volgende. Welke functie hebben gezindheid en norm voor onze zedelijke ontwikkeling? Hoe concretiseren zij deze? Wanneer bevorderen, casu quo belemmeren zij het geweten als zelfverwerkelijking? Norm en gezindheid vergezellen ons immers als *vaste gedragskaders*. Zij bewerken mede de concrete vormgeving van het geweten. In het samentreffen van beide worden we gestuwd van 'binnen' en 'buiten' naar verdere morele zelfverwerkelijking; verschijnt ons het 'devoir être' als een concrete taak en kunnen we onze morele eigenheid bevestigd vinden. Vooraf trachten wij de veel gebruikte beeldspraak 'de stem van het geweten' nader te situeren.

De stem van het geweten

Het geweten wordt vaker aangeduid met stem, inspraak, getuigenis. Soms zelfs heet het 'Gods stem'. Jung wijst erop dat de psychologie deze zegwijze moet honoreren (191). Wanneer wij deze zegwijze gebruiken dienen wij alleen het analoge karakter ervan te onderkennen. Gilen vindt haar meermalen terug in zijn materiaal, maar merkt tevens op dat de zeventienjarige zich eerder van de analogie bewust is, dan de twaalf- en dertienjarige (128). De moeilijkheid is dat de onvolwassenen – jeugdigen en ouderen – aan dit analoge verstaan niet altijd toekomen. De 'stem van het geweten' wordt dan een aparte functie, welke feilloos registreert en dirigeert. Zij functioneert als het ware buiten het concrete bestaan om. Zij is een consistent gegeven, dat aangebracht is door opvoeders. Luisteren naar de stem van het geweten betekent dan losraken uit de directe bestaanservaring. Zich schikken naar een macht welke een vreemde taal spreekt.

Met de beeldspraak 'de stem van het geweten' bedoelen we de *personificatie der gewetensfunctie* te benadrukken (334). Het geweten kan ons zo aanspreken dat elke taal verstomt. Hetgeen ons dan nog rest, schrijft Buber naar aanleiding der schuldervaring, is 'der stumme Schauder des Selbstseins' (59, 44). Heidegger brengt het geweten in verband met het verstaan der wereld en de eigen existentie (157, 275.273). Het bestaan zelf verstaat en bewerkt het geweten. 'Das Dasein ruft im Gewissen sichselbst'. Daarom is het geweten in diepste zin nooit helemaal uitzegbaar. Integendeel, bij

hem horen geweten en zwijgen bij elkaar: 'Das Gewissen redet einzig und ständig im Modus des Schweigens'. Zwijgend zich openbaren hoeft niet minder helder te zijn, waar het erop aan komt een moreel standpunt in te nemen. De personifiëring der gewetensfunctie kent een diepte, welke enkel in de stilte waarneembaar is. 'Mit sich eins bleibt der Mensch nur im Lauschen auf dem Gewissen, das er selbst nicht umfassen und voraussehen kann' (225, 202).

In de stem unificeren zich onze diepere gestemdheden. De mens krijgt meer stem naarmate zijn verantwoordelijkheid groeit. 'Venir au monde, c'est prendre la parole, transfigurer l'expérience en un univers du discours' (144, 8). In woord en stem openbaart de mens zich aan de wereld, structureert zich zijn levenswerkelijkheid, wordt hij voor rede vatbaar. Dat het geweten ons voortbeweegt door inspraak hoeft dus geen inadequate uitspraak te zijn. In stem en woord weerspiegelt zich onze morele ontwikkeling, maken zich de verschillende niveau's kenbaar.

Inhoud en kracht van de gewetensstem zullen variëren. De stem van het geweten kan verstarren en als 'Fremdkörper' de zedelijke ontwikkeling blokkeren. Zij kan ook tot zwijgen gebracht worden door morele afstomping. Het geweten spreekt dan niet meer als een persoonlijke uitnodiging. De mens is gevangen binnen 'Gerede' en 'Verfallenheit'. 'Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will', schrijft Heidegger (157, 273).

De 'stem van het geweten' moeten we derhalve niet intrapsychisch opvatten. Men kan zeggen dat deze stem 'van binnen' en 'van buiten' komt. 'dit binnen' en 'buiten' zal zich in onderlinge samenhang in de levensloop voortdurend wijzigen, casu quo verdiepen. De stem van het geweten is een verzamelnaam voor het geheel van onze innerlijke morele ervaringen (4). Zij hoeft niet een benoeming te zijn van een persoonlijke God, die garant is voor onze zedelijke normen en waarden. Haar toch 'stem van God' noemen, kan – los van de religieuze implicaties – betekenen dat we het gewetensappèl serieus nemen. Zij bepaalt dan de trend van onze concrete morele ontplooiing en is 'an instrument of self-realization' (132, 157).

Geweten als normbesef

Er zijn vele omschrijvingen van het geweten mogelijk. Prins noemt het geweten normbesef in ruimere zin (284, 530). Alle zijn bruikbaar, mits zij voldoende kritisch geëvalueerd worden. Doen wij dit niet, dan simplificeren wij het gewetensfeit. Dit is ook in de psychologie gebeurd, wanneer deze de moraliteit herleidt tot reactie op de prikkel: 'norm'. Vele onderzoeken over het morele oordeel gaan van dit grondconcept uit, zoals we later nog zullen zien.

De opvatting dat het geweten een correlaat van normen is, is niet zonder aanleiding. Volgens Piaget bepaalt de gezagsmoraal de eerste fase in de zedelijke ontwikkeling (278, 468). Het *kind* staat nog onder de ban van de 'mystique de la parole adulte'. Volgens zijn bevindingen klikken negen van de tien kinderen tussen zes en zeven jaar, omdat zij menen de gezagsdragers te moeten vertellen dat hun normen niet onderhouden worden. In de kindertaal heet de klikker 'de kleine heilige'. Hij 'verraadt' de ander om hem te helpen. De moraliteit van het kind doet zich op het eerste gezicht voor als een kwestie van heteronome aanpassing.

Ook in de wereld der *volwassenen* doet zich het geweten vaker voor als normbetrachting. Deze volwassenen lijken maar één criterium te kennen: is ons gedrag al of niet conform aan de heersende normen. Deze aanpassingsethiek wordt soms met vanzelfsprekendheid aangehouden. De norm is de afbakening der moraliteit. Wet, gebruik, gewoonten dienen als maatstaven van het morele handelen. Het uiterlijk constateerbare gedrag is het bewijs van morele goedheid. Voor vele volkswijzen zijn dit de bronnen voor de opbouw van een deugdzaam leven. Of minstens het conventioneel symbool van moreel houvast. We moeten trouwens bedenken dat het zedelijk gedrag van de doorsnee-mens in verregaande mate bepaald wordt door de opvattingen en zeden, welke in zijn omgeving heersen. We kunnen niet nalaten maatschappelijke erkenning te zoeken voor hetgeen we zelf als de juiste norm van ons gedrag zien.

Van een andere aard wordt de aanpassingsethiek bij de *verburgerlijkte* mens. De uiterlijke vorm van aanpassing staat voorop. De norm is een feit te midden der andere sociale data. Wanneer er conflicten zijn, worden deze opgelost door het afsluiten van een compromis, dat licht voert tot een dubbele moraal: één welke het maatschappelijke aanzien garandeert, en één welke de privé-sektor

tot zijn recht laat komen. Met minder vanzelfsprekendheid wordt de aanpassingsethiek gerealiseerd door de ethisch *overbezorgden*. Zij genieten nooit zelfvoldaan van hun moreel kunnen, maar leggen zich met veel inspanning, onrust en gevoelens van onmacht erop toe te voldoen aan hetgeen de feitelijke normen vragen. Het voldoen is een pijnlijke bezigheid. Nooit is er zekerheid en spontane overgave. Deze beseffen weliswaar dat een zedelijk leven meer is dan een uiterlijk correct gedrag, maar dat 'meer' is juist hun moeilijk punt. Het is aanleiding tot ellenlange bespiegelingen en gecompliceerde 'stress-situations'.

Bij de formeel ingestelden valt uiterlijk gedrag en persoonlijke inzet samen, de overbezorgden zijn juist onzeker over de harmonisatie van beide. Het verschil tussen beide groepen komt verder tot uiting in hun oordeel over het morele gedrag van anderen. De eerste groep ziet de gangbare normen als een zwart-wit grens voor goed en niet goed. Afwijkingen van de feitenmoraal worden alleen getolereerd als beredeneerde uitzonderingen. Met andere woorden als er een nieuwe norm ter justificering bijgehaald kan worden. De tweede groep onthoudt zich veelal van een moreel oordeel over andermans gedrag en is tegelijkertijd bevreesd over wat zij ervaren als autonome moraliteit. We schetsen hier natuurlijk typologische verschillen. In de concrete werkelijkheid vertonen zulke modellen velerlei nuances. In de beleving wordt het geweten dus dikwijls bepaald 'von den Geboten und Verboten der Gesellschaft, der sein Träger angehört, oder denen der Tradition, der er glaubensmässig verhaftet ist' (59, 37).

Een indirect bewijs voor het voorkomen van een dergelijke gewetensopvatting is te halen uit de wijze waarop de psychologie de moraliteit benaderd heeft. Zelf hebben wij erop gewezen hoe de *psycho-analytische stromingen* een protest inhouden tegen een verburgerlijkte en verstarde moraal (174). Zij maken hiermee de weg vrij voor gewetenstheorieën, welke wedden op de autonome krachten der morele ontluiking. Deze weg wordt meer personalistisch betreden door auteurs als Fromm, Horney, Maslow en Erikson. Zij beschouwen de moraliteit als een aspect der zelfrealisatie. De consequentie waarmee zij dit doen, loopt zelfs uit op een 'totally holistic approach' (60, XII). De feitelijke normen als effectieve gedragsstructuren worden en bagatelle genomen.

Tenslotte, de recente bevindingen der culturele antropologie en de snelle veranderingen der morele opvattingen in de westerse cultuur kunnen de mening doen post vatten: de zedelijkheid van de mens is totaal afhankelijk van de normen, welke in het leefmilieu actuïgeren. De gemeenschap bindt haar voortbestaan aan bepaalde regels en het individu kan verder leven, wanneer het zich – al of niet onder protest – aan deze regels onderwerpt. Nog meer indruk zal de *verscheidenheid* der morele normen gaan maken, wanneer we door technische bemeestering de structuren der samenleving verder kunnen variëren. Hier komt nog bij dat we aan de beschrijving van het eigen normenpatroon, zoals dit aangehouden wordt in de verschillende subculturen en fasen van de levensloop, ternauwernood toe zijn.

De vele fenomenale structuren der moraliteit kunnen dus voldoende aanleiding zijn om gewetensfeit en normbetrachting te identificeren en verdergaande er de conclusie aan te verbinden dat elke zedelijke vormgeving relatief is. Wij menen dat het voor de psychologie van belang is even stil te staan bij de betekenis van de norm in het kader der morele zelfverwerkelijking. Vele auteurs blijken een normopvatting aan te houden, welke wij niet kunnen delen.

De norm is indicatief

De norm is voor ons meer dan een sociale imperatief, een maat, welke we hebben aan te nemen, enkel omdat de samenleving haar feitelijk aanhoudt. Hij is niet de stimulus, welke onze morele response zonder meer bepaalt. Het maakt in dit verband geen wezenlijk verschil of deze norm opgelegd is, of aanvaard wordt vanuit onderlinge afspraak (278). Ook bij de zogenaamde 'autonome acceptatie' is hij meer dan morele afgrendeling. De norm heeft ten aanzien van de zedelijke ontwikkeling een *bemiddelende* functie. Hij kan de mens houvast geven in hetgeen hij te doen en te laten heeft. Hij is een indicatief – een aanwijzing – voor ons moreel kunnen binnen een bepaalde leefhorizon. Voor de psycholoog houdt het onderzoek daarom niet op bij een beschrijvende en statistische analyse der verscheidenheid in normbesef. Hij zal zich ook moeten occuperen met de vraag of en wat de morele maatstaven bemiddelen, in hoeverre zij indicatief zijn. Het kan hem

positief wetenschappelijk gezien behoeden voor al te snelle conclusies. 'In general it is not enough to catalogue listing similarities and differences; these are only the starting point of inquiry. It is more important to show that cultural variations are facts having direction. To consider cultural differences in terms of change and direction is immediately to transcend the static position of relativism' (10, 382). Onder een verscheidenheid van normen kunnen dezelfde ethische idealen werkzaam zijn. In elke gemeenschap is bijvoorbeeld edelmoedigheid en dapperheid in tel. De gedragsnormen welke deze idealen viseren, verschillen. Morele gedragsnormen zijn slechts één facet van het totale veld waarbinnen ons geweten gestalte krijgt. En dit veld varieert van samenleving tot samenleving. Morele standaarden kunnen niet zonder meer verabsoluteerd worden tot algemeen en altijd geldende. Maar ook niet volkomen gerelativeerd tot toevalligheidsfactoren. Zij zullen telkens bekeken moeten worden naar de betekenis welke zij hebben in het geheel der zelfverwerkelijking.

De norm is relatief

Wat is relatief in dit verband? De term is *veelzinnig* (135). De Graaf somt de volgende mogelijkheden van betekenis op. Er kan verschil zijn in de opvatting over de reikwijdte. Voor wie gelden de morele regels? Dan is de vraag bijvoorbeeld niet óf men de naaste moet liefhebben, maar 'wie is mijn naaste?'. Wij zouden dit een sociologisch relativisme willen noemen: 'Different groups may be using the same basic moral principles but applying them in different ways to different situations' (168, 35). Verschil van mening kan bestaan over de feiten en niet over de fundamentele ethische richtlijnen. Toenemend psychologisch inzicht – bijvoorbeeld – verandert de opvatting over toerekenbaarheid en strafbekwaamheid. Verder kunnen de institutionele contexten verschillen. Diefstal en moord zijn immoreel, maar de definitie van diefstal hangt ten dele af van de eigendomspatronen. De definitie van moord van de culturele context: 'There are internalized rules, which are commonly accepted as implementing the goals of a social group and by which people regulate their lives (252, 11). Tenslotte kan verschil in morele opvatting nog herleid worden tot verschil in de rangorde van morele waarden. Zulke accentverschillen kunnen –

bijvoorbeeld – samenhangen met de levensbeschouwelijke achtergrond. De sexualiteit heeft lange tijd hoger genoteerd gestaan in humanistische dan in christelijke kringen.

De norm is meerzinnig

De zedelijke normen vragen – ook aan de psycholoog – een kritische bestudering. Zij bemiddelen immers niet automatisch en per sé. Zij kunnen de plaats gaan innemen van de moraliteit, een zelfstandig leven leiden, heilig en onaantastbaar worden. Dan helpen zij niet meer de mens zichzelf te worden, maar remmen en verstarren zijn leven. De mens wordt ingekapseld in een ten onrechte gesanctioneerde feitelijkheid. Hij vervreemdt van zichzelf. Elke ethiek wordt bedreigd door het gevaar van legalisme en objectivisme (204). Dit gevaar is aanwezig wanneer de norm niet meer gezien wordt als een optatief of een licht, welke verder wijzen dan in een formulering gevat kan worden. In elke formulering hebben zij een ambigu en antinomisch karakter. In onze morele zelfverwerkelijking functioneren zij als hulpmiddelen om hetgeen ons reeds als goed of niet-goed heeft aangesproken – middels gevoelens, behoeften, inzichten – te accentueren. Zij verhelderen of bevestigen onze neigingen, welke nog onvoldoende gestructueerd zijn. Gebod en verbod kunnen een duidelijker relief verlenen aan hetgeen ons moreel bindt. Maar zij kunnen evenzeer de weg naar verdere morele ontluiking afsluiten, wanneer zij niet functioneren in het geheel van onze zelfverwerkelijking.

Normen bestaan dus niet als geïsoleerde krachten. Zij spreken persoonlijk aan en zijn dientengevolge in de tijd werkzaam. Zij zijn *persoonsgebonden*, momenten van intersubjectieve verhoudingen (133). In deze zin worden zij door Gurvitch absoluut relatief genoemd (141). Ook de morele waarden zijn gebonden aan de persoon (285, 79). Vooreerst richten zij ons op de ander als object van trouw, vervolgens worden zij door ons gedragen en gecreëerd als subject. Deze binding verloopt middels een aantal concrete normen: 'La valeur s'authentifie par la partage (consensus) et elle se consolide par l'objectivation dans une société structurée et pourvue de normes'. De mens bevindt zich altijd tussen ontwerp en resultaat en is krachtens zijn wezen *norm-producent*. Hij kan niet zonder normen leven. Hij is deels weer product van normen. Zij

verlenen helderheid en consistentie aan zijn bestaan.

Gusdorf karakteriseert de *waarde* in een algemene omschrijving als een structuur van immanente realiteit in onze act, als een wijze van begrenzen van de wereld, als een kwalificatie in functie van onze constante en momentane eisen. De ambiguïteit – meerzinnigheid – van de waarde ligt in haar immaterialiteit. Zij is voorwaarde voor elk bestaan, niet het bestaan zelf. Zij vertoont zich zonder ophouden aan ons onder het masker van een object om ernaar te verlangen, van een doel om te bereiken, van een evenwicht om te realiseren. Maar zij identificeert zich nooit met het object of het moment, welke haar incarneren. Is een keer het doel, dat zij ons voorhoudt, bereikt, dan is het vaak of de waarde zich verbergt, alsof zij vervluchtigt, of zich opnieuw stelt onder de vorm van een nieuwe opgave. Het genoegen, het geluk, de vreugde, zo levendig in onze verwachting, verliezen aan kracht, zodra wij hen bezitten. Een andere aspiratie meldt zich en polariseert tot haar voordeel 't persoonlijk bestaan (143, 49).

Psychologische relevantie

Het gelijkstellen van geweten en normbesef kan leiden tot simplificaties. We herhalen nogmaals. Normen en waarden hebben als zodanig geen macht, hoogstens geldigheid (139). Willen zij effectief worden, dan moeten zij herkend worden als mogelijke structuren van gedrag. Of anders uitgedrukt, zij moeten de mens aanspreken in zijn kunnen: 'La conscience est originairement non pas un "je pense", mais un "je peux"' (246, 36).

Welnu, op *twee wijzen* kan de psychologie in haar onderzoek deze implicatie over het hoofd zien. Vooreerst wanneer zij het morele gedrag en beleven meet aan het uiterlijk voldoen aan vastgestelde normen. De zedelijkheid wordt dan een aparte modus van het collectief bewustzijn op een bepaalde plaats en tijd. Vervolgens simplificeert zij wanneer zij het morele besef ziet als een beredeneerde of toegepaste kennis van zedelijke idealen. Zedelijkheid is dan de spiegel van algemeen vastgestelde waarden. In deel II zullen we nog zien hoe beide uitgangspunten leiden tot impasses in het onderzoek. In beide gevallen wordt waarde en werkelijkheid aan elkaar geopponeerd en blijft het individu als oorsprong van moraliteit buiten spel. De mens vervreemdt van zichzelf in zijn verant-

woordelijkheidsvraag: 'Si la morale suppose le divorce entre l'être de l'homme et son devoir être, comme il arrive trop souvent, elle se condamne à une définitive exterritorialité' (143, 52). Zowel de loutere aanpassingsmoraal als een moraal van de 'rede' herbergen een norm-interpretatie, welke psychologisch niet houdbaar is. Dat zij toch aangehangen wordt bij menig onderzoeker is niet te verwonderen. Ook de psycholoog is kind van zijn tijd. En deze is nog doordrenkt van de klassieke moraalsystemen, welke juist normen en idealen onvoldoende onderkend hebben als momenten van de persoonsverwerkelijking.

Uit de alledaagse leefwereld

Telkenmale komt men het onderscheid tegen tussen een 'morale des élites' en een 'morale de masse'. De eerste zou gerepresenteerd worden door de opvoeders en magistraten. De tweede door de jeugdigen en het publiek. Criterium van onderscheid zijn onder andere de zogenaamde objectieve zedelijke normen. De onvolgroeide en massa-mens zijn daar niet aan toe. Zij worden geëxcu-seerd door de 'ethisch volwaardigen': 'objectief' is het gedrag van hen nog niet in orde, maar 'subjectief' is het niet fout te noemen.

In hoeverre zulk een tegenstelling samenhangt met een bepaald mensbeeld is een vraagstuk apart. Interessant zijn in dit verband de ontvouwingen van Chorus (78). Hij toont aan hoe in de levensbeschrijving vóór de twintigste eeuw altijd dé mens model staat, een held-achtig élite-wezen, duidelijk kenbaar in zijn daden. Ook kan men zich afvragen in hoeverre de tegenstelling bepaald wordt door de maatschappijstructuur. Is deze statisch van aard dan zal de cultuuroverdracht doorgaans 'van boven' naar 'beneden' plaats vinden. Is zij dynamisch of pluriform, dan wordt deze overdracht meer dialogisch. Bovendien maken het de massa-media mogelijk in onze tijd dat in principie iedereen 'het woord kan voeren' (176). Een zekere tegenstelling 'elite-massa' zal overigens wel een deel-aspect blijven van de morele verandering binnen de gemeenschap. De opgave tot een nieuwe morele vormgeving wordt nu eenmaal niet door iedereen gelijkelijk onderkend. Noch heeft iedereen hiertoe gelijke kansen. Tegen mogelijke nivellerende tendenzen in groeien immers steeds weer nieuwe statussymbolen. Over de morele kracht van deze symbolen — prestige-tekenen van prestatie en

beweeglijkheid – tasten we nog voornamelijk in het duister. De gelijkberechtiging van ieder mens tot het creëren van een eigen 'hoogte', bemoeilijkt in elk geval het zicht op de structuur der onderlinge verhoudingen onder moreel opzicht. We worden kritischer in het aanwijzen van onze 'voortrekkers' (200).

De tegenstelling *elite-massa* heeft onder moreel opzicht vaak minder fraai effect. Bij de zogenaamde elite kan zij leiden tot verantwoordelijkheidskramp, zelfgenoegzaamheid en pedanterie. Aan de andere kant roept zij dikwijls moreel indifferentisme, minderwaarderheidsgevoel en onechte schuldgevoelens op. Nog essentiëler is echter dat bij dit procédé mensen gebonden worden aan normen, welke in hún fase van zelfverwerkelijking niet aan de orde zijn. De jeugdigen vragen een eigen normbestel, dat zij reëel kunnen beamen als aansluitend bij hun leeffase. Dit zelfde geldt voor de zogenaamd anders-maatschappelijken en zelfs voor de pathologische bestaansvormen. Zij vragen geen uitzonderings-situatie in relatie tot de morele gedragscode der zogenaamde 'ethisch volgroeiden'. Zij willen zich aan hun zedelijke opgave niet onttrekken, maar vragen, gezien leeftijd, leefmilieu of persoonlijke dispositie een eigen normenpatroon als houvast bij de verdere morele zelfverwerkelijking.

De psychologie kan hier hulp verlenen aan ethiek en pedagogie, door mede te zoeken naar de aangepaste modellen van normering. In het verleden heeft zij zich te gemakkelijk geconfronteerd aan de gangbare opinie, alsof reeds op voorhand vaststaat aan welke normen het menselijk gedrag onderworpen dient te worden. De uitbouw van een micro-moraal voor onze gevarieerde samenleving vraagt nog veel onderzoek.

Continuïteit

Wellicht ten overvloede willen wij nog eens opmerken dat onze ontvouwing over geweten als normbesef geen ontkenning inhoudt van continuïteit en 'objectiviteit' in ons morele handelen. Deze liggen besloten in de *historie* der intersubjectiviteit. Hier verschijnt ons het geweten als een oorspronkelijk menselijk gegeven. De ethische waarheid kan in feite nooit universeel gegrepen worden door de historisch gesitueerde mens (133). Zij is juist veilig bij de wordende mens – van gisteren, vandaag én morgen. Als wordende

mens stelt hij zich voortdurend de vraag naar zijn verleden en toekomst. De erkenning van de originaliteit en uniciteit van het individu betekent echter aanname der ethische incompleetheid. Het is juist deze erkenning welke de weg openhoudt tot uitdieping der medemenselijkheid, welke ethische formule men ook voor deze uitdieping kiest. De vraag of en hoe deze medemenselijkheid te formuleren valt in eenzinnige termen van algemeen zedelijke idealen, is een kwestie voor de ethische wijsbegeerte. Het blijft echter ook dan nog een interessant probleem in hoeverre er een psychologisch verstaan mogelijk is van deze zedelijke idealen. Zo weten wij – bijvoorbeeld – intuïtief van elkaar, wat wij onder edelmoedigheid verstaan, althans zeker in grote lijnen. De empirische menswetenschappen moeten hier extreme standpunten vermijden. Anders versmallen zij de onderzoekshorizon: 'In renouncing any metaphysical, or absolute position, we do not need to go the other extreme of utter relativism' (114, 470).

De normen waaraan we de ethische waarheid in ons gedrag wensen te toetsen, verschillen van cultuur tot cultuur (195). Toch hebben we behoefte aan duidelijke normen. Deze behoefte wijst erop dat we in ons bestaan moreel helderheid en consistentie verlangen. Normen op zich zijn echter niet te integreren, niet in te bouwen in de individuele affectieve organisatie. Zij zijn enkel op te nemen in hun betekenissamenhang, als symbolen van een cultuur, waarbij wij onder cultuur verstaan het systeem van algemene symbolen en hun betekenis. Kluckhohn doet een onderzoek naar de factoren welke de basiswaarden doen variëren binnen enkele familie-patronen (197). Zij onderscheidt drie typen van oriëntatie. Het valt haar op dat de middle-class der amerikanen zich kenmerkt door individualisme, toekomstgerichtheid, bemeestering der 'natuur' en een opvatting van deze natuur als goed en slecht of zonder meer slecht. De amerikanen van italiaanse oorsprong zijn meer gericht op het nu, vertonen meer onderworpenheid aan de natuur, zijn collateraal in hun relaties en vinden dat de 'natuur' deels slecht, deels goed is. De amerikanen van ierse oorsprong tenslotte, kenmerken zich door lineaire contactverhoudingen, gerichtheid op het nu of op het verleden, subjectivisme en een opvatting van de natuur als slecht.

Morele gezindheid

Voor ons moreel gedrag kunnen de normen richtpunten zijn. Zij zijn echter tot steun binnen een meer ononderbroken houvast: onze morele gezindheid. Als wij van iemand zeggen dat hij eerlijk is, dan bedoelen wij niet alleen dat hij op dit moment oprecht is, maar tegelijkertijd dat hij altijd eerlijk heeft willen zijn en het hoopt te blijven. We veronderstellen dat zijn actuele daad gedragen wordt door een diepere innerlijke gerichtheid, welke van duurzame aard is. Deze gerichtheid is de typische drager van onze zedelijkheid. Zij wordt gevoed uit alle lagen der persoonlijkheid en geeft vaste richting aan het bestaan: 'Die Gesinnung ist mehr als blosser Gemütsregung, Stimmung, gefühlsmässige Stellungnahme. Sie ist vielmehr immer mit Motiven theoretischer, axiologischer und praktischer Art untermauert. Dieser ihrer – wirklichen oder scheinbaren – Vernünftigkeit verdankt sie ja gerade ihre dispositionelle Verfestigung' (345, 191).

Waar het goede verwezenlijkt wordt in onze dagelijkse omgang met elkaar, krijgen deze gezindheden *prognostische* betekenis. We rekenen op iemands trouw, eerlijkheid, standvastigheid en verantwoordelijkheidsgevoel. We zeggen dat iemand een open karakter heeft of hulpvaardig is. Gewetenloos noemen wij niet de mens, wanneer hij 'hic et nunc' slecht handelt, maar wanneer hij geen positieve en continue toewending tot het goede heeft; wanneer hij een 'onbetrouwbaar karakter' heeft. Deze stabiele bereidheid – innerlijke 'waardegestalte' (94) – is immers hét criterium voor een totale persoonsbetrokkenheid. Bollnow onderstreept deze samenhang in zijn beschouwing over de deugden – de christelijke benaming der morele gezindheden – als volgt: 'Die Tugenden aber – und ihre Gegenspieler, die Laster – sind in einer so unmittelbaren Weise mit dem Ganzen des Menschen verflochten, dass hier der Gedanke einer Scheidung zwischen Ethik und Psychologie, zwischen apriorischem und empirischem Teil der Betrachtung jeden Sinn verliert' (47, 20).

Het aankweken van goede gezindheden is dan ook de eerste opgave der gewetensvorming. Er is een samenhang van betekenissen in de termen gezin en gezindheid (99). In de sfeer van een vertrouwelijke omgang ontstaat een vanzelfsprekende oriëntatie op eigen verantwoordelijkheid. De 'zinnen' vinden elkaar. Vaste ge-

zindheden ordenen de verschillende levensaspecten. Naarmate de mens meer losraakt van zulk een *vertrouwelijk levensmilieu*, loopt hij het risico de hiërarchische samenhang der levensaspecten te verbreken. 'In de loop der geschiedenis treffen wij, zowel in het praktische leven als in de speculatieve beschouwing, velerlei dergelijke misvormingen der zedelijkheid aan. Aldus kan men de zedelijkheid misvormen door een overbeklemtonen der lagere individuele deugden, zoals bijvoorbeeld van de matigheid, zelfbeheersing, geduld, volharding, etc., tot een krampachtig ascetisme – door overbeklemtoning der hogere individuele deugden, zoals bijvoorbeeld van de oprechtheid, getrouwheid, edelheid, grootmoedigheid, etc., tot een individualistische persoonlijkheidscultuur – door een overbeklemtonen der rechtvaardigheid tot een juridisch formalisme – door een overbeklemtonen der liefdesgemeenschap tot een inhoudsloos supra-spiritualisme' (223, 248).

Interessant is in dit verband, het commentaar van Kouwer op de grote onderzoekingen van Hartshorne en May uit de jaren 1928 tot 1930 (199, 341.342). Deze experimenten beogen de onderwijskrachten een handleiding te verstrekken voor het onderkennen van de zedelijkheidsgraad der kinderen. De methode van onderzoek komt erop neer dat men de kinderen in verleiding brengt door de suggestie dat zij ongemerkt en ongestraft een beetje kunnen smokkelen met de score der verschillende tests: spiek-test, liegtest, steelt-test en andere. De opzet loopt op een teleurstelling uit. Men moet concluderen dat de kinderen er geen vaste lijn op na houden, maar in hun responses variëren per situatie en per test. Eigenschappen als eerlijkheid, offervaardigheid, zelfbeheersing zijn langs deze weg niet te meten. Bovendien wordt duidelijk in deze experimenten dat de onderzoekers aan de kinderen overleefde gedragsidealen aanbieden. De acceptatie van deze idealen blijkt meer gebonden aan de opinies van de actuele gezagsdragers dan aan de ontvankelijkheid van het kinderlijk gemoed.

Gezindheid en goede bedoeling

Het is van belang stil te staan bij het onderscheid tussen 'gezindheid' en 'goede bedoeling'. De morele gezindheid voert geen afgesloten bestaan in de 'binnenkamer van onze geest'. Zij wordt manifest in daad en gewoonte. Nu zou men dit ook kunnen zeggen

van onze bedoelingen. Maar in de omgangstaal verstaan wij er vaker onder de innerlijke intentie. Deze zou 'achter' ons gedrag aanwezig zijn en de gebrekkigheid van ons zedelijk kunnen substitueren. We kunnen onze inzet ontwijken door ons te verschuilen achter 'innerlijke bedoelingen'. Veel deficient moreel gedrag is aldus recht gepraat. Wij ontkennen hiermee natuurlijk niet het bestaan van een reëel goede bedoeling. Het individu kan foutief handelen uit onwetendheid.

Er is een wezenlijke samenhang tussen *gezindheid en daad*. Het morele gedrag is niet enkel effect, maar ook belichaming der gezindheid (212, 74). Deze wordt manifest in de klank en de mildheid der woorden, in de zachtheid van het gehoor, in de echtheid van het gehele optreden, in de ware openheid van ons bestaan. 'Wij zijn ertoe gebracht om op ons te nemen en als de onze te beschouwen, niet enkel onze bedoelingen, de zin die onze daden hebben voor ons, maar ook haar consequenties naar buiten, de zin die zij hebben in een zekere historische context'.

Gezindheid wordt kenbaar in het gedrag. Als het morele gedrag niet adequaat is, is ook de gezindheid in het geding. Wij lossen het probleem der deficientie niet op door een kunstmatige scheiding van daad en gezindheid. De divergentie tussen beide kan te groot worden en sterke spanningen oproepen. Het kan dan duidelijk worden, dat we een gedrag moeten ontwikkelen waartegen onze innerlijke gezindheid zich verzet. Het kan ook zijn dat de concrete taken, welke de maatschappij ons stelt onze gezindheid uitzuiveren en verstevigen. De *westerse samenleving* heeft het de laatste eeuwen vaker laten afweten, wanneer zij haar morele gezindheid moest uitdrukken in nieuwe menselijke verhoudingen. Wij wijzen slechts op twee kwesties. In de arbeidsverhoudingen tracht de patroon het onvoldoende loon recht te praten door een beroep op zijn charitatieve instelling. In de koloniale politiek wordt de overheersing gerechtvaardigd door te verwijzen naar onderontwikkeldheid. Dikwijls beroept men zich op zijn 'goede bedoelingen' om aan de eigenlijke zedelijke vraag te ontkomen. Het antwoord moet dan veelal afgedwongen worden. Met hoeveel aarzeling zien wij de moderne ethische vragen onder ogen, waarmee de toekomst van de hele mensheid samenhangt: atoomoorlog, bevolkingsexplosie, luchtverontreiniging en ruimtelijke planning? (98)'. De 'goede bedoeling'

is eerder een vrijblijvend ideologisch commentaar. Zij blijft staan bij de insufficiëntie. De morele gezindheid dwingt tot overstijging van deze insufficiëntie. Zij wil telkenmale getoetst worden aan de veranderde omstandigheden. Voor mondiale vraagstukken bijvoorbeeld: 'comme la cellule familiale, comme la nation, l'humanité a besoin de trouver son âme: c'est-à-dire que ses membres doivent reconnaître et assumer volontairement la solidarité qui les unit indissolublement les uns aux autres, s'accepter réciproquement comme des frères' (80, 558).

Stern heeft reeds gewaarschuwd voor een *eenzijdige* beklemtoning der morele gezindheid: 'So manche Menschen, die von ihrer religiösen, oder nationalen, oder moralischen Gesinnungen zu tiefst überzeugt sind und sich zu ständiger Kundgebung eben dieser Gesinnung gedrungen fühlen, erschöpfen sich hierin und verpuffen damit die Kraft, die für gesinnungsgemässes Tun verwertet werden sollte. Die lauteste Gesinnungsverkünder sind oft die schwächsten Woller' (338, 602). De gezindheid wordt manifest in het totale en continue verloop van het menselijk gedrag. Wij achterhalen onze zedelijke kracht niet door ons terug te trekken op ons innerlijk. Ons zedelijk leven speelt zich af in de wereld en is er onder alle opzichten mee verweven. Reflexie over onze moraliteit betekent niet dat we ons terugtrekken in een zone van lichtende klaarheid. Zij vindt altijd plaats in het schemerduister van de wereld. Anderzijds is de wereld geen object dat buiten ons staat, zij sluit immer onze aanwezigheid in, onze gezindheid en 'goede bedoelingen'. Wij kunnen de gezindheid en moraliteit welke gelegen is in gewoonte en daad, niet aan elkaar opponeren. Moraliteit openbaart zich tegelijkertijd in beide.

Het is noodzakelijk dat we de feitelijke heersende normen aan een kritisch onderzoek onderwerpen (211). Er moet onderscheid gemaakt worden tussen het werkelijk behoorlijke en de ten onrechte gesanctioneerde feitelijkeheid. Bij dit 'krinein' kan een beroep op de morele gezindheid zuiverend werken. Het geweten is een persoonlijke stellingname, welke 'naar binnen' en 'naar buiten' haar uitdrukking vindt in de totale verwikkeling van subject en wereld. In deze verwikkeling markeren de gezindheden deze stellingname naar haar *binnenkant*. De psychologie dient dus ook de studie der gezindheden ter hand te nemen. Voor een goed zicht op de ge-

wetensontplooiing is een verheldering van waarderingshoudingen, instellingen en gezindheden van niet geringe betekenis. Zij vormen de 'habituelle Grundrichtung des individuellen Wollens' (308, 61).

Autonomie en heteronomie

Dikwijls gebruiken de auteurs de termen autonomie en heteronomie om een bepaalde gestalte van zedelijkheid te benoemen. Zo wordt de verandering in moraliteit rond de 'Trotzfase' gekarakteriseerd als een overgang van autonome naar heteronome zedelijkheid. Ook opponeert men hen wel eens als personaal en a-personaal.

We herhalen hier een vroegere opmerking. Er is geen bezwaar tegen het hanteren van zulke termen. Beide kunnen een bepaald model van moraliteit accentueren. Er bestaat echter geen afgesloten autonome moraliteit. Evenmin een heteronome als loutere reactie op normen. De grenzen van het behoren zijn noch te bepalen vanuit de autonome persoonsbehoeften, noch vanuit de heteronome voorschriften. Ook een compromis van beide – relatieve autonomie – brengt geen helderheid. Tenzij men – bijvoorbeeld – deze grenzen wil bepalen door te vragen: 'wat mag' en 'wat mag niet'. Een geoorloofdheidsmoraal moeten we echter afwijzen op grond van onze normopvatting (p. 101). Wat behoorlijk is in onze zelfverwerkelijking wordt niet zonder meer vastgesteld door normen van buiten af. Het zoeken naar *vaste begrenzing* in het behoren is overigens een natuurlijke zaak. Levensnormen en morele gezindheden dragen tot deze begrenzing bij. We hebben echter gezien dat beiden kunnen afleiden van de morele zelfverwerkelijking. Zij kunnen ons verleiden tot formele aanpassing of egocentrische zelfbepaling met een beroep op onze 'goede bedoelingen'. Ook zij functioneren binnen de ruimere horizon der intersubjectieve relaties. Deze relaties binden ons uiteindelijk aan de 'onveranderlijke' morele opgave: de ander als vrijheid en liefde te bevorderen. Binnen deze opgave blijft de weg naar verdere morele zelfverwerkelijking open, dankzij of ondanks normen en gezindheden. In de concrete ontmoeting met de ander komt ons 'het goede' vanzelfsprekend voor, en aanvaarden wij 'het kwade' om te helen. Wij verliezen er bovendien de krampachtigheid in van altijd 'beter te moeten'. 'Wo und wann aber weiss sich der Mensch in einer Lage

da er nichts besseres Tun könnte? Gehört es nicht zur sittlichen "Freiheit", dass sie solche letztlich nicht durch das "Beste" und "Bessere" determiniert ist, sondern im Reichtum des Guten handelt und entscheidet, einzig weil sie es so grundlos will' (328, 33). Elke levensvervulling omvat tegelijkertijd toeleeg en geschenk. De liefde bevestigt ons in het goede.

Geweten als religieus verschijnsel

Het goede dat wij doen is ook geschenk, gratuitheid. Voor de psychologie betekent dit dat het gewetensfeit een duisternis kent, welke wetenschappelijk niet tot klaarheid te brengen is. De mens kan deze duisternis lichtend maken door een gelovige overgave (48). Dit doen sommige auteurs wanneer zij de schenker een naam geven en bijvoorbeeld het geweten als een verhouding tot God zien. Zij plaatsen zich met deze opvatting in de lijn der eeuwenlange bestaansreflexie. 'La vie morale apparaît au régions obscures où notre être rejoint l'être' (76, 155). Religieuze leiders zijn altijd de verzorgers geweest van de moraliteit. Het gewetensfeit klimt uit boven het toevallige. Aldus manifesteert zich het geweten – volgens Piaget – reeds bij het kleine kind. 'Le contenu de la conscience est senti à la fois comme très familier et comme suprapersonnel, permanent et en quelque sorte révélé' (278, 97).

Wanneer men het geweten wil zien als een aspect der intersubjectieve relaties behoeft dit niet te contrasteren met een religieuze verankering ervan. De verhouding tot God heft deze intersubjectiviteit niet per sé op, legt de theologie ons uit (321). In deze verhouding wordt de mens op een ander niveau tot een vrij antwoord uitgenodigd en kan de intersubjectiviteit een mysterie vol hoop worden. De psychologie ziet trouwens ook niet zo maar een tegenstelling tussen zelfverwerkelijking en religieuze wording. 'There are many parallels between the psychology of self-realization and psychological features of a religious view of life' (185, 420). Maslow zoekt in de verschillende religieuze bewegingen zelfs een bevestiging van zijn grondintuïtie dat elk mens als ultiem doel nastreeft: zelfverwerkelijking. Zijn analyse van de componenten van deze zelfverwerkelijking vertoont vele parallellen met de idealen welke de respectievelijke religies voorstaan. Hij noemt onder andere de volgende: zelfoverstijging, de verbondenheid van

waarheid, goedheid en schoonheid, hulp aan anderen, wijsheid, nobelheid en onbevangenheid, de overstijging van zelfzuchtige en persoonlijke motieven, het prijsgeven van 'lagere' verlangens ten bate van 'hogere', het gangbaar onderscheid tussen doel (rust, sereniteit, vrede), en middelen (geld, macht, status), het doen afnemen van vijandigheid, wreedheid en afbraak, en het bevorderen van vriendschap, edelmoedigheid en vriendelijkheid (243, 128). White meent dat de ervaringen van het individualiseringsproces de christelijke hoop zelfs plausibel maken, ook al kunnen zij de vervulling niet bewijzen (370). De afstand welke het ego in dit proces steeds weer moet nemen van zichzelf, resulteert in nieuwe en hogere vormen van bewust leven. Hij oriënteert op het levenseinde, niet als een ongelukkig voorval, maar als werkelijke voltooiing van het leven.

De samenhang tussen zelfverwerkelijking en religieuze wording zal het meest manifest zijn bij de echte 'homo religiosus'. Deze is niet de traditionele aanhanger van een bepaald geloof, maar de *creatief religieuze mens* (351, 186). Dit wil zeggen, de mens welke 'de wil van God' weet te verstaan door alle kwaliteiten van zijn levenssituatie te honoreren. De psycholoog kan dit verstaan begunstigen door deze kwaliteiten te verhelderen. Immers: 'Das Absolute spricht durch unser Gewissen; aber nicht alles, was vom Gewissen her kommt, ist durch das Absolute bedingt' (383, 158). Deze verheldering blijft ook zijn taak als hij de overtuiging heeft dat het geweten zonder religieuze binding op de duur niet kan gedijen (379). Of zelfs dat het geweten 'the creative principle of religion' is (281, 64).

Samenvatting

In dit hoofdstuk ronden wij onze theorie over de psychologie der morele zelfverwerkelijking af. Het 'devoir être' licht op uit onze onderlinge verhoudingen, zelfacceptatie en persoonlijke ontplooiing. Het zijn echter de normen en onze gezindheden welke het zelf uitnodigen tot concretisering van ons verantwoordelijkheidsbesef. Eerst hebben wij stil gestaan bij de betekenis van de beeldspraak: 'de stem van het geweten'. Daarna is nagegaan op welke wijze de morele normen en gezindheden functioneren in het geheel der zedelijke ontplooiing. Tenslotte hebben wij benadrukt dat de

psychologische analyse — op zich genomen — niet hoeft te contrasteren met de religieuze opvattingen over goed en kwaad.

Het heeft zin aan het eind van het eerste deel op te merken dat er vanzelfsprekend een verdere beschrijving en verheldering gewenst is van de vele gewetensvarianten. Bijvoorbeeld het geweten als waarde-oriëntering, intuïtief aanvoelen, regelbesef en verplichtingsgevoel. Dit zou een studie op zich vormen. Onze beschrijvende analyse moge er een uitnodiging toe zijn. De aanzet ligt erin opgesloten.

Na gereedkoming van deze dissertatie bleek uit een mondelinge mededeling dat F. J. Mönks in zijn openbare les op 29 september 1967 een kritische analyse van de thans in de psychologie bestaande benaderingsbewijzen van het 'geweten' geeft. Dit beknopte overzicht verduidelijkt eens te meer hoe door eenzijdige en beperkte vraagstellingen onbevredigende resultaten — althans voor een antropologisch gerichte psychologie — gevonden worden; integratie van de diverse richtingen is daarom dringend gewenst.

Deel II

Balans van het experimenteel- psychologisch onderzoek

In het eerste deel hebben we getracht een algemene oriëntatie te geven in de psychologie van het geweten. En wel onder de titel: morele zelfverwerkelijking. Allerlei facetten zijn beschreven en de gebruikelijke benaderingswijzen kritisch herzien vanuit een eigen theorie. De modellen welke ons bij deze beschrijvende analyse van nut zijn geweest, herhalen we nog eens: het geweten als inter-subjectieve relatie en zelfwaardering, als persoonsontplooiing en zelfverwerkelijking. Deze viervoudige reductie is door ons gekozen, omdat wij haar noodzakelijk achten om het gewetensfeit zo breed en zo gedifferentieerd mogelijk te situeren. In de literatuur menen wij voldoende steun gevonden te hebben om zulk een opzet te rechtvaardigen.

Deels is de literatuur waarop wij ons beroepen hebben, van experimenteel-psychologische aard geweest. De experimentele toetsing brengt de bestaanswerkelijkheid op een andere wijze naderbij. De persoonlijke duiding krijgt nog meer het karakter van een zakelijke verklaring, de visie wordt duidelijker theorie en het beeld een strak model. De werkelijkheid van de 'geest' wordt teruggebracht tot een stoffelijk meetbare organisatie (234).

Ook het geweten is experimenteel onderzocht. De bevindingen verdienen een aparte aandacht, omdat zij een eigen wijze van objectivering bevatten. We zullen er een survey van geven. Zonder volledigheid na te streven, hopen wij toch, dat de *grote lijn* der onderzoekingen tot op heden zichtbaar wordt. Voor de kritische evaluering der resultaten hebben wij een interpretatie-kader uitgezet in het eerste deel.

Enkele historische gegevens

Het experimenteel onderzoek vangt aan rond de laatste eeuwswisseling. Johnson vermeldt de studies over het zedelijk oordeel van Barnes en Schallenger in Amerika (186+13+14+312). Zij komen reeds tot conclusies welke enkele decennia later door Piaget, onkundig van deze voorgangers, bevestigd zullen worden. Ook de duitse onderzoekingen beginnen bij de aanvang van onze eeuw. Vooral het thema 'eerlijkheid' bij jeugdigen wordt onder de loupe genomen. En als casuïstisch probleem staat centraal 'Fundiebstahl' (7+131).

In de rij der onderzoekers nemen *sleutelposities* in: Fernald,
120

Wunderle en Piaget (101+102+376+278). Hun aanpak heeft model gestaan voor vele anderen. De gestichtsarts Fernald tracht in 1912 langs kwantitatieve weg vat te krijgen op het morele besef van jeugdige delinquenten. De theoloog Wunderle gebruikt in 1914 een door vragen toegespitste zelfobservatie om toegang te verkrijgen tot het fenomeen van het schuldbewustzijn. De psycholoog Piaget schakelt in 1932 de spelsituatie en de ondervraagtechniek in, om inzicht te verwerven in de genetische verschuiving van het zedelijk oordeel. We komen nog terug op de betekenis van hun studie. We zullen dan ook ontdekken hoe hun onderzoek steeds weer hernomen wordt. Met name geldt dit voor de studie van Piaget.

We hebben zojuist het *beroep* der onderzoekers vermeld. Het valt op dat in de eerste decennia het merendeel van hen bestaat uit representanten der forensische psychiatrie (artsen en juristen), van onderwijs en opvoeding (leraren en internaatspedagogen), en van de zielzorg (godsdienstleraren). Het aandeel van deze categorieën in de laatste kwart eeuw is nog altijd respectabel te noemen. In ons land is nog recent een studie verschenen over de schuldbeleving bij jongens, van de juriste Dekema (84). Toch kunnen wij constateren dat in dezelfde tijd de psychologie als zodanig de moraliteit als een eigen terrein van studie gaat entameren. De onderzoekers worden steeds meer vakpsychologen. In de inleiding van onze studie hebben wij reeds gezocht naar een verklaring van deze late aanpak. De complexiteit der materie is wel de voornaamste. Hier kunnen we nog aanvullen dat de uitbouw van de experimentele psychologie in de richting der 'Gesinnungsprüfung' pas enkele decennia oud is.

Vier thema's van onderzoek

Het geweten is een werkelijkheid met vele aspecten. Dit menen wij duidelijk gemaakt te hebben in onze beschrijvende analyse van het eerste deel. Ook de onderzoekers hebben hier meer of minder weet van gehad. Zij hebben allen vanuit hun eigen mogelijkheden getracht experimenteel toegang te verkrijgen. Onder deze mogelijkheden ressorteren vele zaken. Beschikbare methodieken, aantal en aard der proefpersonen bepalen opzet en resultaat. Maar eveneens doen dit de gangbare opvattingen over moraliteit en de mate waarin

de onderzoeker hierin participeert of er zich van distancieert.

De gewetenservaring is een complexe werkelijkheid. De onderzoeker heeft alleen greep kunnen krijgen op deze werkelijkheid door afzondering van deelgebieden. Vanuit deze deelgebieden is ook een zicht — zij het een beperkt — mogelijk op het totaal der morele ontplooiing. De experimenten zijn onder te brengen onder vier thema's: het zedelijk oordeel (normbesef), het schuldbewustzijn, het geweten (innerlijke beleving der moraliteit) en het morele gedrag (uiterlijke gestalte der moraliteit). De onderzoeken betreffen de morele ontwikkeling bij jeugdigen. Elke indeling doet de feitelijke gang van zaken geweld aan. Ook de onze.

A. Het zedelijk oordeel

De grootste aandacht van de onderzoekers gaat uit naar het zedelijk oordeel. De eerste vragen zijn: in hoeverre heeft er een verandering plaats in het zedelijk oordeel door overgang naar een nieuwe levensfase? En vervolgens: waarin onderscheidt zich het oordeel der anormale bestaansvormen – delinquenten, zwakzinnigen – van dat der normale? De beginsuccessen van het onderzoek naar de *intelligentie*, brengen vanzelf de behoefte met zich mee naar analoge mogelijkheden voor het opmeten der moraliteit. Men denkt in de aanvang van deze eeuw nog sterk dichotoom of trichotoom. De mens wordt bepaald door twee of drie vermogens: het verstand, de wil en het gevoel. De intelligentie-tests van Binet-Simon en hun revisies leveren schalen op waarmee de verstandelijke ontwikkelingsniveau's bepaald kunnen worden. Aanvankelijk gebruikt ter schifting van normale kinderen en zwakbegaafden, worden zij geleidelijkaan uitgebouwd tot een meetinstrument voor alle begaafdheidsniveau's. Het zal nog een lange tijd duren voordat haar kwantitatieve voorspelkracht voldoende gerelativeerd is. Naarmate het intellect meer gezien wordt als deel-aspect der totale persoonsverwerkelijking, groeit ook de aandacht voor de kwalitatieve analyse der verstandelijke prestaties (77). Welnu, parallel aan het onderzoek naar de intelligentie, hoopte men ook schalen voor de morele niveau's te kunnen ontwikkelen (308). Als zetel der moraliteit denkt men voornamelijk de wil te kunnen aanwijzen. Zo pleit Schaefer voor een *leeftijdsschaal* van het 'wilsleven', om aldus de voorspelbaarheid van het morele gedrag te kunnen verhogen (310+311). Anderen zoeken de bron van het zedelijk leven wat ruimer en betrekken er ook het gevoel bij. Sander spreekt van 'Gesinnungsprüfung' en Hermsmeier noemt zijn vergelijkende studie over ethische begrippen en gevoelens karakteronderzoek (308+161). In Amerika worden in dezelfde tijd grootscheepse pogingen ondernomen om de zedelijkheidsgraad massaal te onderzoeken. Ook daar wordt het karakter-onderzoek genoemd. Het meest bekend zijn geworden de proeven van Hartshorne en May (151). Het criterium voor het meten van de morele ontwikkelingsniveau's wordt gezocht in het zedelijk oordeel. Wij menen dat dit uitgangspunt mede gekozen wordt op grond van een bepaalde

gewetensopvatting. Men denkt zich een parallel verloop van intellectuele en morele genese. Johnson meent echter dat de vraag naar de relatie tussen beide nog niet gesteld is (187). We zouden zover niet willen gaan. Vanaf het begin heeft men gezocht naar de prognostische waarde van het morele begrip voor het zedelijk handelen (177). Experimenteel is echter nog weinig vordering gemaakt bij de bestudering van deze samenhang. De behoefte hieraan wordt steeds pregnanter, mede omdat wij het morele gedrag zien als een persoonlijke engagement. Kennen, kunnen en feitelijk doen zijn hierbij met elkaar verweven. Zij verhouden zich niet tot elkaar als oorzaak en gevolg. Deze wederzijdse implicatie wordt echter door vele onderzoekers niet voldoende onderkend: 'Moral judgement consist of personal beliefs regarding what constitutes justice and is an aspect of human thought that has been of persistent interest to social scientists' (186). In hoeverre komt het morele rijpingsniveau tot uitdrukking in het oordeel?

Methoden

Het kernelement bij alle methodieken is dat men van de proefpersonen een verbale en vergelijkbare reactie tracht te verkrijgen op vragen of cases waarin een ethisch probleem aan de orde wordt gesteld.

Het meest recht op het doel af gebeurt dit door het laten *definieren* van morele begrippen. Dit kan op verschillende wijzen. Men kan simpel vragen: wat is goedheid, rechtvaardigheid en eerlijkheid? Of trachten een antwoord te krijgen op het verschil of de overeenkomst van bepaalde ethische termen. Vanaf het begin heeft men weinig waarde toegekend aan dit procedé. De moeilijkheid is aansluiting te vinden bij het begrippenjargon der proefpersonen. Extra klemt dit probleem bij jeugdigen, wier denken nog concreet verloopt. Men heeft aan deze moeilijkheid tegemoet willen komen door voorbeelden te laten geven; door het contrasteren van meer vertrouwde morele eigenschappen als bijvoorbeeld hoffelijk-vleiend, vasthoudend-eigenzinnig; door het laten opnoemen der plichten of ethische idealen: 'wanneer is een jonge heel bijzonder goed?'; of anders: 'Wat denk je je ouders schuldig te zijn?' (81); 'welke plicht heeft men tegenover ouders en medemens?' (201). Het procedé blijft beperkt. De vragen

worden vaak misverstaan en de antwoorden zijn conventioneel of arbitrair door hun abstractheid. Alleen wanneer zij hernomen worden in een persoonlijk gesprek en daar nader getoetst, kan er enig resultaat geboekt worden (161). Maar dan is de definiëring slechts aanleiding tot verdere verheldering.

Vermeldenswaard is in dit verband het onderzoek van Wallon (363, 1). Zij meent te kunnen achterhalen hoe jeugdigen onze volwassen morele begrippen hanteren, welke inhoud zij hieraan geven: 'Il s'agissait de voir l'image qu'ils se font de la bonté, de la méchanceté, de la malhonnêteté, de la bravoure, et de la honte, en leur demandant non pas une définition, mais un exemple ou plutôt le souvenir d'un act qui pût illustrer chacune de ses rubriques. Ils n'avaient ainsi qu'à puiser dans leur propre expérience'. De kinderen moeten vertellen over het grootste kwaad dat zij zelf bedreven hebben of waarvan zij gehoord hebben. Het onderzoek levert een aantal interessante gezichtspunten op omtrent de rol welke de sociale partners spelen in de morele ervaring. De inhoud welke de kinderen leggen in de aangeboden morele categorieën blijven interpretaties en zeggen weinig bindends over de eigen zedelijkheid. Wallon constateert bijvoorbeeld dat oneerlijkheid volgens de antwoorden niet voorkomt onder zeven jaar. De vraag is echter: in hoeverre verstaat een kind onder de zeven jaar de term eerlijk of oneerlijk? En nog belangrijker: mag men de kinderlijke expressies duiden vanuit onze volwassen maatstaven? Het kind evenals 'het volk' hanteert niet alleen een ander vocabulair dan wij dikwijls plegen te stoppen in onze testbatterij, maar bekent zich hiermee ook tot een andere structuur van normen.

Een ander procédé om het zedelijk oordeel te meten, is de zogenaamde '*Motivprobe*'. Men tracht het 'waarom' der voorschriften te achterhalen. 'Mag men in nood liegen?' (249+250); 'Waarom mag je niet stelen?' (228); 'Waarom is liegen verboden?' (310); 'Waarom moet je een afspraak nakomen, oude lui eren, op school ijverig zijn?' (161). Het bezwaar vermeld bij de vorige methodiek, keert terug. De proefpersoon kan wat de eigen beleving betreft gemakkelijk buiten schot blijven en de antwoorden zijn dan ook dikwijls van conventionele (door instructie ingehamerd) of juridische aard. In het algemeen heeft men deze methode snel achterwege gelaten. Als men haar hanteert ontdekt men al gauw de

bezwaren, zojuist genoemd, zeker wanneer het onderzoek massaal en schriftelijk plaats vindt. In een mondeling gesprek kunnen de vragen als uitgangspunt dienen, maar dan is het gevaar van suggestie niet uitgesloten (161). De 'Motivprobe' wordt tot op vandaag gehanteerd. In zijn dissertatie over onaangepaste pubers laat Mik zijn proefpersonen kiezen uit een zestal motieven waarom zij een bepaalde negatieve handeling niet stellen (251). De motieven zijn hier gecodeerd, en wel vanuit een psycho-analytische visie op het geweten. Mik probeert een objectieve meetbaarheid der gewetensfunctie te scheppen, maar moet concluderen dat zijn vragenlijst vooralsnog aanvullend onderzoek en persoonlijke waardering van de betrouwbaarheid der antwoorden blijft eisen.

Het meest in gebruik – tot op heden toe – is de methode der '*exempla ficta*' of '*plot-situations*'. De onderzoeker legt de personen een korte case voor, waarin het moreel conflict besloten ligt. Deze moet dan antwoorden ofwel wat hij zelf zou doen in zulk een situatie, ofwel welk een houding een derde zou aannemen. De eerste hypothetische gevallen, welke opgesteld worden, hebben betrekking op de eerlijkheid. Zo bijvoorbeeld: 'Als je een stuiver vindt, wat zou je ermee doen?'; 'Wat zou je doen met een tien franc-stuk, dat je gevonden hebt?'; 'Je hebt een sou en een tien franc-stuk; je komt twee bedelaars tegen die beide apart je bezit opeisen, wat doe je dan?' (7). Dit procedé wordt door meerderen toegepast (131+254). Riebesell stelt de volgende case op: 'Je bent met je vriend alleen in de vestibule van het huis. In de hoek vind je een vijf-markstuk. Wat zou je dan doen?' (296+297). We zien hoe de gevallen ter beoordeling genuanceerd worden naar zwaarte en sociale implicaties. Om nog meer de spontane instelling 'egocentrisch-altruistisch' te kunnen raken, wordt gezocht naar situaties met een minder dwingend karakter. Aldus een voorbeeld uit de laboratoria van Ziehen: 'Was tust du wenn du jemand eine Geldbörse verlieren siehst?' (308). De weerstand tegen verleiding meent men beter te kunnen peilen door het bedrag van het verloren geld te verhogen.

Dit zijn enkele modellen uit de aanvangstijd der onderzoekingen. De *bezwaren* worden al gauw onderkend. Het thema eerlijkheid kan onvoldoende gestopt worden in zulke fictieve constructies en zeker zijn deze niet breed genoeg om het zedelijk oordeel in al zijn

nuanceringen te meten. Bovendien werkt men met delicten van gevestigde reputatie en laten zij het kind niet vrij vanwege de mogelijke strafgevolgen. Zij werken sterk suggestief in de richting van conventionele en formele responses. Hermsmeier tracht nog een model te maken waarin de straf als dreigende factor geëlimineerd wordt: 'Je vindt een dubbeltje op straat en weet niet wie het verloren heeft. Wat doe je ermee? Wat doe je als je tien gulden vindt en weet niet van wie ze zijn? Is het strafbaar als je het gevonden tientje houdt voor jezelf? Weet je vanaf welk bedrag je verplicht bent gevonden geld af te staan?'. Bij een negatief antwoord wordt gevraagd: 'Terecht?'; 'Waarom (niet)?'; 'Werkelijk terecht?' (161). Het procedé blijft beperkt. De resultaten vragen persoonlijke interpretatie. We laten overigens buiten beschouwing dat het nog niet eens zo abnormaal is het gevonden geld te behouden. In elk geval dat dit behouden niet zo maar gehanteerd mag worden als bewijs van egocentrisme of nog onrijp zedelijk inzicht. Onrijp trouwens ten opzichte van wie? Met andere woorden, de te toetsen hypothese, welke in de 'Funddiebstahl' verholten ligt, is op zich al aanvechtbaar.

Guy Fernald

In 1912 keert de gevangenis-arts Marx terug van een werkbezoek aan de Verenigde Staten (244). In zijn bagage neemt hij ook een methode mee om de moraliteit te meten. Fernald zou deze met succes beproefd hebben bij jeugdige delinquenten (101 + 102). Zijn 'ethical discrimination tests' komt op het volgende neer. Hij stelt een lijst op van tien gefingeerde morele gedragingen. We geven haar hier volledig weer:

1. Twee of drie appels wegnemen uit iemands boomgaard.
2. Heet water gooien op een kat of op andere wijze haarodeloos doen lijden.
3. Een cent wegnemen uit de bedelnap van een blinde man.
4. Schieten op een man, met de bedoeling hem te doden, wanneer hij wegloopt, terwijl jij hem probeert te beroven.
5. Een huis in brand steken terwijl er nog mensen binnen zijn.
6. Een aardig meisje op vertrouwelijke wijze aan je binden en haar dan in de steek laten.
7. Geld wegnemen als zwendel of clandestiene compensatie,

wanneer men ambtenaar is op gemeentelijk of gouvernementeel niveau.

8. Proberen je te zelfmoorden.
9. Vensters voor de pret stuk slaan.
10. Inbreken om te stelen.

Fernald stelt ook nog een lijst van prijzenswaardige activiteiten op. Deze worden echter niet vermeld door Marx en de publicaties van Fernald hebben we niet kunnen bemachtigen. De lijst legt hij eerst voor aan een aantal mensen, van wie hij veronderstelt dat zij een normaal en volwassen moreel oordeel erop nahouden. Het zijn drie artsen, een psychiater, een advocaat, drie gevangenis-ambtenaren en zeven gerechtsambtenaren. Zij moeten de lijst rangschikken naar de zwaarte van het vergrijp. Hun oordeel levert Fernald 'de normale standaard' op. Daarna past hij hetzelfde procedé toe bij jeugdige delinquenten en vergelijkt hun oordeel met 'de normale standaard'. De voornaamste resultaten zijn: delinquenten worden in hun oordeel sterk bepaald door de juridische zwaarte van het delict; de materiële gevolgen wegen zwaarder in de sortering dan het motief; de zwaarste delinquenten boeken ook de meest 'onrijpe' oordelen.

Marx reis is niet vergeefs geweest. In Europa wordt zijn verslag over Fernald's werk de aanleiding tot een hele reeks onderzoekingen over het zedelijk oordeel. De eerste die ermee opereert, is Jacobsohn (177+178). Men spreekt in de literatuur dan ook vaak over de methode Fernald-Jacobsohn.

Met Jacobsohn beginnen echter ook de *wijzigingen* van Fernald's opzet. Vooreerst zien we de twijfel groeien rond de inhoud van 'de normale standaard'. Jacobsohn en Beun houden het in navolging van Fernald nog op het oordeel van de zogenaamde 'sittliche Führer' of zedelijk vaststaande en geestelijk hoogbeschaafde personen' (33). De Jongh zoekt het criterium niet bij het oordeel van de bovenlaag, maar bij 'normale' volwassen leeftijdgenoten (190). We hebben onze bezwaren tegen deze vergelijking van morele maatstaven in het eerste deel ontwikkeld (p. 108). Wat voor volwassenen – nog afgezien van het sample waaraan we het begrip volwassenheid ophangen – normaal is, hoeft dit nog niet te zijn voor de jeugdigen en anders-maatschappelijken. Al gauw laat

men dan ook het idee varen dat er ergens experimenteel een topstandaard te creëren valt. Wat normaal of abnormaal is in deze zin blijft sous-entendu, met alle nieuwe risico's welke hieraan vastzitten. Men gaat over tot het laten correleren der oordelen van zo adequaat mogelijk omschreven groepen.

Twijfel groeit ook weldra omtrent vorm en inhoud der 'exempla ficta'. Vooreerst acht men het aantal te sorteren gevallen te groot. Er wordt te veel gevergd van het geheugen der proefpersonen en de mogelijkheden zijn in hun geheel niet te overzien. Jacobsohn pleit voor zeven gevallen, de Jongh voor acht. Beiden kiezen enkel negatieve voorvallen. Hermsmeier meent dat vier modellen al meer dan voldoende vragen ter overzichtelijke ordening, terwijl Bovet het houdt op drie (49). Beun meent nog op andere wijze de onoverzichtelijkheid te kunnen verminderen, door meer uniformiteit voor te stellen in de 'exempla ficta', naar thema en omstandigheid. En hiermee zijn we toe aan het tweede punt van kritiek, dat vanaf het begin geuit is. Men is bekommerd dat de modellen van Fernald en hun eerste revisies te veel het formeel rechtsbewustzijn aftasten. De delicten en het standpunt er tegenover zijn te algemeen bekend. Jacobsohn begint het motief te vragen, waarom deze bepaalde sortering aangehouden wordt. Anderen proberen de voorvallen meer aanschouwelijk en dynamisch te maken. Bovendien houden ze meer rekening met de leeftijd der proefpersonen ($335 + 33 + 302$). We geven enkele voorbeelden van Hermsmeier (161).

'Wim was op weg naar school. Onderweg ontmoette hij een arme oude vrouw, die een zware bos takken op haar rug droeg. Wim zag dat zij er ontzettend veel moeite mee had; hij nam het van haar over en bracht het naar haar huis. Op school kwam hij te laat'. 'Een andere jongen ziet een oude vrouw, die een zware korf draagt. Als hij merkt dat zij de korf ternauwernood dragen kan, krijgt hij medelijden met haar. Hij neemt haar korf over en draagt hem naar huis'.

'Een andere jongen gaat langs de deuren en vraagt om een gift voor zijn ouders, zijn broers en zusters én voor zichzelf, omdat zij in grote nood verkeren. Opdat zij hem overal wat zullen geven, maakt hij de nood nog groter dan hij al is'.

Hierna volgt een ondervraging als volgt: heeft de jongen goed

gehandeld? Waarom? Hoe zou jij handelen? Waarom? Wim is echter te laat op school gekomen? Of is het toch juist wat hij gedaan heeft?

We zien hoe men een *groter engagement* tracht te bereiken door het afstemmen der verhalen op voor de proefpersonen – van die tijd! – invoelbare situaties en door het benadrukken der motiveeringen in het oordeel. Maar bij alle verbeteringen blijven er bezwaren tegen de methode Fernald-Jacobsohn. Zij is teveel parallel aan de intelligentie-test opgesteld. Zij raakt daarom meer het kritisch inzicht dan het moreel besef (286). Met de nodige waarborgen kan zij onze kennis van het zedelijk oordeel verruimen. Deze verruiming geldt zeker de mate, waarin het nuttigheidsaspect in het oordeel meespeelt (351). De kwantitatieve sortering zeker, maar ook de projectieve identificatie met de rolvertolkers in de verhalen moeten aangevuld worden door een motieven-analyse. De verhalen dienen kort en doorzichtig in hun motivering te zijn. De thema's moeten aangepast worden aan de leeffase en zoveel mogelijk aspecten der zedelijkheid betreffen. En dan blijft nog dat zij het meest resultaten oplevert bij duidelijke afwijkingen van de gangbare zedelijke oordelen (308+161+190). Al deze waarborgen verminderen echter de matematische hanteerbaarheid, zeker wanneer men de gevoelsmotieven tracht te vatten.

Tussenwegen

Uit onbevredigdheid over de resultaten der methode Fernald-Jacobsohn gaat men zoeken naar andere procedé's. Ook het feit dat zij niet te gebruiken valt bij kleine kinderen en zwakzinnigen dwingt hiertoe (348). Om het originaire zedelijk aanvoelen meer te betrekken in het oordeel, bedient men zich van minder conventionele voorstellingen. Ziehen en Hermann nemen het *sprookje* (381+159+160). Het sprookje heeft het voordeel dat het aanschouwelijk is, niet belerend en sentimenteel. Voor kinderen en zwakzinnigen is het meer aangepast. Door goed gerichte vragen kan men het morele besef verkennen. De *fabel* leent zich eveneens tot het onderzoek van het morele besef. Vaak valt het echter niet mee voor kinderen om de 'pointe' te vatten. Daarbij hebben zij iets belerends. Hetzelfde geldt voor het *spreekwoord*. Bovendien variëren de spreekwoorden nogal van streek tot streek.

Meer succes is weggelegd bij gebruik van *dierenverhalen*. Cymbal is reeds hiermee begonnen (81). Zij hebben het voordeel dat de opvoedingsinvloeden slechts indirect naar voren treden. Wij kennen geen onderzoek dat methodisch hiervan is uitgegaan. Wel is bekend in de 'Children Apperception Test' hoe ook morele gedragskwaliteiten zichtbaar worden (19).

Tenslotte is er nog het *beeld*. Hermann kiest tien tot vijftien platen, waarop een moreel probleem is weergegeven (159). De zwaarte van het probleem neemt toe per afbeelding. De proefpersonen moeten hen rangschikken. Voor de interpretatie is ook van belang de observatie der begeleidende reacties. Hij meent dat deze methode belangrijk is voor kinderen en zwakzinnigen. De beelden stellen weinig barrières aan begripsvermogen en geheugen en doen bovendien een sterk beroep op het invoelingsvermogen (282+323). De moeilijkheid is echter het vinden van goede afbeeldingen. De keuze van Hermann – een stervende moeder, een duel – doen ons nogal romantisch aan. Men kan de kinderen ook een ethisch voorval laten tekenen. Dit zou de spontane uiting ten goede komen (230+231). Thiadens wijst erop dat ook bij de beoordeling der afbeelding de proefpersoon kan blijven steken bij een intellectuele stellingname (348). De methode is in zekere zin weer hernomen door Kijm (214+216). Voor hem zijn de afbeeldingen echter slechts aanleiding tot een spontane dialoog, en geen middel tot kwantitatieve rangschikking. Ook hij heeft moeite met de juiste keuze. We komen daar later nog op terug (p. 169). Kempe doet bij een kritiek op het werk van Snoeck het voorstel om een aantal situaties, waarin schuld bewustzijn voorkomt, te verfilmen (196). Men zou dan de reacties van de proefpersonen tijdens de vertoning op de band kunnen opnemen, om aldus de spontaniteit der responses te waarborgen. Maar ook hier blijft de vraag: welke situaties?

Jean Piaget

Met Piaget wordt een nieuwe fase ingeluid bij het experimentele onderzoek naar het zedelijk oordeel. Zijn werk 'Le jugement moral chez l'enfant' is tot op vandaag voorwerp van hernieuwde studie (278).

Waar komt nu zijn onderzoekstechniek op neer? Centraal staat

een klinisch interview, een ondervraging der proefpersonen volgens een vast patroon. Zij geschiedt naar aanleiding van een bij de kinderen bekend *knikkerspel*, het zogenaamde kwadraat-spel. Dit spel is zeer eenvoudig van opzet. Het is de bedoeling dat met de meest kostbare knikker — de grootste of duurste — de minder belangrijke uit het vierkant gestoten worden. Dit gebeuren is echter onderworpen aan een groot aantal bepalingen, welke soms zeer formalistisch gehandhaafd worden. Het uitspreken van een woord kan de regel reeds wijzigen of affirmeren. Winnaar is degene, die de meeste knikkers verwerft. Hij ondervraagt nu een twintigtal jongens uit Genève in de leeftijd van vier tot dertien jaar over de regels van het spel. De proefleider zegt tot de kinderen: 'Hier zijn de knikkers (hij legt deze op een grote tafel met groen laken, daarnaast een stuk krijt waarmee het kind het vierkant kan tekenen). Je gaat mij leren hoe men speelt. Toen ik klein was heb ik veel gespeeld, maar ik heb het helemaal vergeten. Ik zou weer graag spelen. We zullen samen spelen. Jij leert mij de regels, en ik speel met jou'. Dan tekent het kind een vierkant, neemt de helft der knikkers, maakt zijn 'inleg' klaar, en het spel begint. Bij de jongere kinderen is er vaak het probleem dat zij moeilijk kunnen verwoorden, hetgeen zij aan regels onderhouden. Men kan dan nog een controle bereiken door hen te observeren terwijl zij onderling spelen. De praktijk der regels wordt nauwkeurig genoteerd. Hierna begint de ondervraging. Piaget wil namelijk niet alleen weten hoe de kinderen zich geleidelijkaan aanpassen aan de regels, maar ook hoe zij zich deze regels bewust worden. Welke psychische processen hebben dan plaats. Welke soorten van verplichtingen dienen zich aan, naargelang de leef fase. De relaties tussen praxis en bewustzijn brengen ons het dichtst bij het psychologisch verstaan der morele verschijnselen.

Zijn *hypothese* is dat deze regels aanvankelijk blindelings of heteronoom worden overgenomen en op latere leeftijd autonoom vanuit een onderlinge coöperatie vastgelegd en geaccepteerd worden. Deze hypothese wil hij toetsen door de volgende vragen: 'Kun jij een nieuwe regel uitvinden, welke nog niemand kent?': 'Zouden je kameraden zo willen spelen?'; 'Wat is nu de juiste regel, die van jou of de oude?'; 'Heeft men altijd zo gespeeld als nu, je vader of je grootvader ook?'; 'Waar komen de regels van-

daan, hebben de kinderen hen uitgevonden, of hebben de ouders of volwassenen deze opgelegd?'. Natuurlijk zijn er kleine variaties nodig in dit vraagschema. Het onderhoud moet zo spontaan mogelijk verlopen. Wezenlijk is enkel dat men probeert te achterhalen: heeft men het recht een regel te veranderen; is een regel juist omdat hij uit gewoonte onderhouden wordt, of omdat hij een eigen innerlijke waarde heeft? De *resultaten* van zijn onderzoek rond het knikkerspel zijn als volgt samen te vatten. Bij de *toepassing* der regels onderscheidt Piaget vier stadia:

1. Het motorisch of individueel stadium. Het kind speelt met knikkers naar eigen behoefte. Het houdt er geritualiseerde schema's op na maar hanteert deze enkel naar subjectieve willekeur. Er zijn nog geen sociale of collectieve regels, alleen maar motorische.

2. Het egocentrisch stadium. Vanaf twee jaar begint het kind de ouderen na te bootsen en hun voorbeelden individueel toe te passen. Er is nog geen echte partner. Het kind is wel samen met anderen, maar toch ook weer alleen. Het bekommert zich nog niet om het vastleggen van regels, het wendt deze hoogstens voor eigen genoegen – egocentrisch – aan.

3. Stadium der beginnende samenwerking. Vanaf zeven à acht jaar groeit bij het kind de behoefte om te winnen en hiermee het verlangen naar vaste regels, onderlinge controle en codificering. Het vertoont echter nog aarzelingen in de praxis, zeker wanneer het hieromtrent ondervraagd wordt.

4. Stadium der codificering. Vanaf elf à twaalf jaar is er een vast regelbewustzijn. Het spelgedrag wordt nauwkeurig bepaald. Elke onduidelijkheid wordt geëlimineerd.

Piaget vat deze ontwikkeling als volgt samen: 'L'acquisition et la pratique des règles du jeu obéissent à des lois très simples et très naturelles, dont les étapes peuvent être définies de la manière suivante: 1e simples régularités individuelles; 2e imitation des grands avec égoïsme; 3e coopération; 4e intérêt pour la règle en elle-même' (278, 45).

Bij de *bewustwording* der regels onderscheidt hij drie stadia.

1. Règle motrice. De regel bevordert de motorische adaptatie. Hij dient het evenwicht tussen accommodatie en assimilatie. Hij is het begin der vaste gewoonten. Wat echter uit het kind zelf ontspruit (riten) en wat door de ouderen wordt opgelegd (vaste consignes

voor eten, slapen, lopen), valt moeilijk te onderscheiden. De motorische regel heeft nog geen dwingend karakter in de zin van opgelegd door een sociale autoriteit of bepaald door gemeenschappelijk inzicht. Dan is er pas sprake van morele regulatie.

2. Règle coercitive. Vanaf twee jaar tot zeven jaar heeft er een overgang plaats van a-sociaal naar sociaal. Piaget spreekt van een pre-sociaal of para-sociaal (Blondel) stadium. De regel is heilig, onaantastbaar en kan niet veranderen. Het kind heeft een mystische eerbied voor het gezag. De regels hebben goddelijke autoriteit. De samenwerking komt tot stand onder dwang. De toepassing der regels is dan ook egocentrisch. Het kind leeft en denkt syncretisch, het is nog niet toe aan intellectuele gelijkwaardigheid met zijn levenspartners. Zijn regelbesef is heteronoom van aard.

3. Règle rationelle. Grillicheid en nabootsing maken plaats voor coöperatie. Bij elf à twaalf jaar wordt de regel een wet, welke op wederzijdse overeenstemming aangenomen wordt. De regel is resultaat van een onderling vrij besluit. 'Tout est permis, toute proposition individuelle est, en droit, digne d'examen' (278, 70). Hij kan door een nieuwe afspraak veranderd worden. Hij verliest zijn transcendent karakter. Hij is tegelijkertijd oorzaak en resultaat der persoonlijkheid. Natuur (règle motrice) en verstand, motorisch en sociaal ik, houden elkaar in evenwicht doordat de mensen zonder dwang of mysticisme tot onderlinge overeenstemming geraken. Het regelbesef is autonoom van aard.

Tot eendere bevindingen komt Piaget middels de observatie en ondervraging van een groep meisjes, die 'verstoppertje' spelen. Hij onderscheidt hier twee perioden. Tot zes à zeven jaar spelen ze egocentrisch en voor zichzelf. De regels komen van elders. Zij worden niet geboren uit onderling overleg. Vanaf zeven à acht jaar zijn die regels goed, welke bij onderlinge afspraak als praktisch juist worden bevonden. Meisjes blijken iets toleranter in de toepassing dan de jongens.

Met deze resultaten achter de hand gaat Piaget dan over naar de methode der '*exempla ficta*'. Hij steunt hierbij op Fernald en nog meer op Descoeurdes (88). Aan groepen kinderen tussen de vier en twaalf à dertien jaar biedt hij telkenmale korte verhalen aan. Hierna ondervraagt hij hen naar de verantwoordelijkheid welke de

rolvertolkers in het verhaal hebben. Zijn hypothese is dat er in de kinderleeftijd een verschuiving plaats heeft in het verantwoordelijkheidsbesef. Aanvankelijk is dit objectief. Later wordt dit subjectief. Wat hem vooral interesseert is de vraag of het kind er voor zijn zevende jaar een 'réalisme moral' erop nahoudt. Dit realisme heeft drie kenmerken:

- De plicht is heteronoom. Goedheid of slechtheid wordt gedefinieerd door de gehoorzaamheid aan de regels der volwassenen.

- De regel moet letterlijk en niet naar de geest nageleefd worden. De regel is er niet ter beoordeling. Het gaat om de materiële inhoud. De autoriteit der volwassenen kweekt dit realisme aan.

- Moreel realisme sluit een objectief verantwoordelijkheidsbesef in. Het kind aestimeert zijn handelingen niet op grond van intentionele bedoelingen, maar krachtens materiële overeenstemming met de voorgeschreven regels. Aan het kenmerk der objectieve verantwoordelijkheid is het 'réalisme moral' bij uitstek te kennen.

Wij laten hier nog een *model* volgen der gefingeerde voorvallen met ondervraging. 'Een kleine jongen Jean is in zijn kamer. Men roept hem te komen eten. Hij gaat naar de eetkamer. Achter de deur staat echter een stoel. Op die stoel een serveerblad en hierop vijftien kopjes. Jean kon niet weten wat er allemaal achter de deur stond. Hij gaat naar binnen, de deur slaat tegen het dienblad en boems, de vijftien kopjes zijn stuk'.

'Er was eens een kleine jongen, hij heette Henri. Op zekere dag was moeder niet thuis. Hij wilde marmelade uit de kast nemen. Hij klom op een stoel en strekte zijn arm uit. Maar de marmelade stond te hoog, hij kon er niet bijkomen. Toen hij toch probeerde om erbij te komen, stiet hij een kopje af. Het kopje viel naar beneden en was stuk'. De opzet is duidelijk. Piaget wil antwoord hebben op welke leeftijd het kind de materiële schade laat prevaleren boven de intentie en omgekeerd. Door ondervraging spitst hij dit onderscheid toe: 'Heb je de verhalen goed begrepen?; Wat heeft de eerste gedaan?; 'En de tweede?'; 'Waarom heeft de eerste de kopjes gebroken?; 'En de tweede?'; 'Is de ene slechter dan de andere?'; 'Wie zou je meer straf geven?'. Aldus probeert Piaget de opvatting over verantwoordelijkheid te achterhalen door verschillende aspecten der moraliteit met zijn proefpersonen door te nemen. Deze aspecten zijn: onaangepast gedrag, eerlijkheid, eigen-

dom, rechtvaardigheid, collectieve verantwoordelijkheid, straf en vergelding, gehoorzaamheid en gezag. Telkenmale stelt hij nieuwe voorvallen op en spitst hij de aandacht door formulering toe. De groepen zijn allen jeugdigen uit Genève en omstreken. Zij zijn wisselend van grootte: van ongeveer zestig tot honderdzeventig kinderen.

Het resultaat van zijn onderzoek naar het 'réalisme moral' bevestigt zijn hypothese en loopt parallel met zijn bevindingen over het regelbewustzijn bij het spel.

1. Beneden zes à zeven jaar domineert de objectieve verantwoordelijkheid. De wet is tegelijkertijd fysiek en moreel. Zij wordt ervaren als werkelijkheid op zich, los van individuele omstandigheden en bedoelingen: 'La régularité physique ne se dissocie pas de l'obligation de conscience et de la règle sociale... Il y a simplement indifférenciation entre les deux notions' (278, 214). Het zedelijk oordeel is heteronoom. De regels komen van buitenaf en zijn even dwingend als de fysieke levenswetten. Straf is even vanzelfsprekend als de onderwerping aan het gezag. De gezags- en plichtsmoraal domineren.

2. Vanaf zeven tot negen à tien jaar begint de interiorisatie der regels op grond van onderlinge afspraak en samenwerking. Deze interiorisatie gaat gepaard met vele zwenkingen in het zedelijk oordeel. Nu eens wordt het zedelijk oordeel bepaald door het respect voor het gezag en de objectieve regels, dan weer tellen omstandigheden en motief mee. Zo wordt de leugen nog dikwijls omschreven als iets zeggen wat niet waar is.

3. Rond het tiende jaar breekt de subjectieve verantwoordelijkheid door. Het zedelijk oordeel wordt autonoom van aard. Het komt tot stand op grond van redelijk overleg. De leugen is opzettelijk valse affirmatie, het bedotten van iemand anders. Het motief weegt zwaarder dan de materiële gevolgen van de daad. De vergelding wordt gemotiveerd vanuit onderlinge solidariteit. De dwang der volwassenen wijkt voor onderlinge overeenstemming. De formalistische wetsbetrachting wordt gemilderd door billijkheidsoverwegingen.

'La règle collective est d'abord quelque chose d'extérieur à l'indi-

vidu et par consequent de sacré, puis elle s'intériorise peu à peu et apparaît dans sa mesure même comme le libre produit du consentement mutuel et de la conscience autonome. Or, en ce qui concerne la pratique, il est naturel qu'au respect mystique des lois corresponde une connaissance et une application encore rudimentaire de leur contenu, tandis qu'au respect rationnel et motivé correspond une observation effective et détaillée de chaque règle' (278, 20).

Waardering

De studie van Piaget is nog altijd volop lezenswaard. We hebben alleen de grote lijn ervan weergegeven. Men kan er bovendien talrijke opmerkingen vinden over pedagogiek, onderwijs en samenleving, welke nu nog van betekenis zijn. Een adequaat verstaan van deze studie is slechts mogelijk binnen de totale denkwereld van Piaget. Dumont heeft de samenhang van zijn verschillende studies kritisch belicht (89). Wij becommentariëren enkel in het kader van ons survey.

Vooreerst is er zijn opvatting over *moraliteit*. 'Elke moraal is een systeem van regels en het wezen van elke zedelijkheid bestaat in het respect, dat het individu voor deze regels ervaart. De analyse van Kant, de sociologie van Durkheim en de individualistische psychologie van Bovet, stemmen op dit punt overeen. Afwijkingen in de leer worden eerst manifest, wanneer we moeten verklaren, hoe het bewustzijn er toe komt regels te respecteren. We willen daarom van onze kant deze vraag trachten te analyseren op het terrein der kinderpsychologie' (278, 1). Deze opvatting hebben we ampel bediscussieerd in het eerste deel. De zedelijkheid is weliswaar normrespect, maar zij laat zich er niet toe reduceren. En moraal is eveneens meer dan een systeem van regels. Dit systeem vraagt immers naar een criterium van eenheid en geldigheid. Dit criterium hebben we gezocht in de zelfverwerkelijking binnen de intersubjectieve relaties (p. 101).

Voor Piaget hebben de regels geldigheid doordat zij er zijn. Hem interesseert enkel de wijze waarop zij geaccepteerd worden. Dit kan op twee wijzen: conformistisch en democratisch. *Conformistisch* gebeurt het in de eerste kinderjaren en de primitieve gemeenschappen. Durkheim meent dat dit de enige weg is. De

gemeenschap is volgens hem een zelfstandig geheel van solidaire overtuigingen en gevoelens. De menselijke psyche ontwikkelt zich enkel middels een heteronome ingroei in dit geheel. Het goede is plicht. De gemeenschap is ongenaakbaar. Vandaar dat hij in de morele opvoeding centraal stelt 'l'esprit de discipline' en secundair 'L'attachement aux groupes sociaux et l'autonomie de la volonté' (90, 104). Het gedrag is te regelen, mits men de sanctie – voornamelijk de blaam – en het gezag voorop stelt. Vandaar dat hij al zijn hoop stelt op een schoolse opvoeding, welke middels instructie de regels der gemeenschap overdraagt: 'Le maître laïque doit être une sorte de prêtre de la société. "De même que le prêtre est l'interprète de Dieu, lui est interprète des grandes idées morales de son temps et de son pays" ' (278, 413). Volgens Piaget is met de theorie van Durkheim de strijd rond de 'beste opvoeding' opnieuw losgebarsten. Moet zij van buitenaf of van binnenuit aangrijpen?

Geïnspireerd door Bovet wijst hij de kantiaanse visie van Durkheim af als de enig geldende (50). Bovet is van mening dat het niet de wet is, welke respect afdwingt, maar de persoon welke de wetten stelt. Het kind respecteert de volwassenen en daarin hun regels. Het respect is een mengeling van vrees en affectie, welke de eerbied voor de regel overschaduwet. Het verstand gaat nu met het vorderen van de leeftijd harmonie en hiërarchie aanbrengen in het geheel der voorschriften. In deze activiteit wordt de persoonlijke autonomie geboren. De mens kan zijn 'vele respecten' kritiseren en ordenen. Bovet laat de moraliteit aanvangen bij het eerste respect. Durkheim bij de eerste overname van sociale regels.

Piaget tracht een tussenstandpunt in te nemen. Hij is bezorgd dat aan de autonomie door Bovet toch weer een halt toegeroepen wordt, omdat de mens zich moet onderwerpen aan de hiërarchie van aspecten, welke als een ideaal gaat fungeren. Hij meent dat er een werkelijke autonomie mogelijk wordt vanuit een *democratische* verhouding, een verstandelijk respect over en weer tussen de personen die de gemeenschap vormen. In deze verhouding wordt het verplichtende op andere wijze duidelijk dan bij het kleine kind en in de primitieve gemeenschappen.

De volwassen gemeenschap haalt aanvankelijk het kind uit zijn 'anomie intellectuelle et morale'. De relaties welke hieruit ontstaan

berusten op respect van één kant, die van het kind namelijk. Dit levert een eerste controle op. Dit betekent op moreel gebied 'que se constitue la conscience élémentaire du devoir et le premier contrôle normative dont l'enfant soit capable' (278, 468). De risico's van deze ontwikkeling zijn: adoratie van de volwassene en pure heteronomie, 'réalisme moral', evenwijdig aan het intellectuele verbalisme. Langzaamaan gaat het kind zich nu bevrijden van de 'mystique de la parole adulte'. De rijpheid van deze ontwikkeling breekt echter pas door bij onderlinge coöperatie. Deze coöperatie is op denkgebied bron van kritiek, op moreel gebied bevordert zij de individualisering van de moraal: 'Une nouvelle morale succède ainsi à une intériorisation des règles. Une nouvelle morale succède ainsi à celle du pur devoir. L'hétéronomie fait place à une conscience du bien, dont l'autonomie résulte de l'acceptation des normes de reciprocité. L'obéissance cède le pas à la notion de justice et au service mutuel, source de toutes les obligations jusque là imposées à titre d'impératifs incompréhensibles' (278, 470).

Het klare concept van Piaget is voor *kritiek* vatbaar. Volgens Piaget is het morele weten er pas op autonome wijze bij intellectuele gelijkwaardigheid, bij reciprociteit der gezichtspunten. Piaget gaat ervan uit dat er een parallellisme aanwijsbaar is tussen intellectuele en morele ontwikkeling. Zoals de logica de moraal der gedachte is, zo is de moraal de logica der handeling. De moraal moet de harmonie herstellen tussen de 'deséquilibres de fait et d'un équilibre de droit' (278, 464). Dit doet zij aanvankelijk door slaafse heteronomie, vervolgens door autonome erkenning op grond van onderling overleg. Het gevaar dat in deze visie besloten ligt, is dat het morele oordeel geen persoonsbekentenis inhoudt. Het morele oordeel komt immers van buiten. Men kan dit 'buiten' bij Durkheim de groep noemen, of met Piaget de volwassenen; men kan het herleiden met Bovet tot een ingreep van het kritisch verstand of weer met Piaget tot een kwestie van onderlinge afspraak. Het morele oordeel wordt niet gedragen en geëffectueerd vanuit een totaal persoonlijk engagement. Het blijft een deductief gegeven. De moraliteit der kinderen is enkel doorgang naar die der volwassenen. Bij voldoende intellectuele rijping verdwijnt zij vanzelf.

Kohlberg meent dat er in de fase van het 'réalisme moral' meer

aan de orde is dan externe erkenning van gezag, regels en sancties (198). De kinderlijke reacties worden niet enkel bepaald door geïdealiseerd respect met bijpassende schuldgevoelens. Hier ver-raadt Piaget niet alleen zijn freudiaanse inspiratie – oedipaal conflict – maar ook zijn tekort aan inzicht in de motievenstructuren. Kohlberg confronteert 96 kinderen van vier, vijf en zeven jaar met poppenscènes, waarbij ongehoorzaamheid wordt beloond en omgekeerd. Het blijkt dat de vierjarigen zich primair laten leiden door de factoren straf en beloning bij het aanwijzen van goed en kwaad. De vijfjarigen raken reeds in conflict. Het zevenjarige tracht doorgaans de regels en de daarbij passende sancties te honoreren in het oordeel. Voor Piaget zijn de heteronome acceptatie van regels en het hiermee samenhangend blinde respect voor het gezag doorslaggevend in de fase van het 'réalisme moral'. Kohlberg concludeert uit zijn onderzoek dat het kleine kind in zijn moraliteit ook reeds uitgaat van onderlinge afspraken met zijn opvoeders. Het heeft reeds legitieme verwachtingen van hen. Sommige gedragingen worden beloond, andere gestraft. Bovendien kent het reeds aarzelingen in zijn morele oordeel.

Vanzelfsprekend gaat achter deze moraliteitsopvatting ook een bepaalde *psychologie* schuil. Piaget is een veelzijdig geïnteresseerd denker. Zijn talrijke publicaties over de ontwikkeling van het kind verraden een achtergrond van andere huize. Hij begint zijn studie als zoöloog, legt zich toe op de mathematische vakken en komt tegelijkertijd sterk onder de invloed van Freud. De wiskunde blijft zijn aandacht boeien: logistiek, cybernetische en informatie-theorieën. Hij wordt wel eens een buitenstaander in de huidige psychologie genoemd (31). Liever typeren wij hem, met Anthony, als systeemdenker (9). Deze plaatst hem naast Freud, van wie wij weten dat ook hij lange tijd buitenstaander is geweest in de geschiedenis der psychologie. Beiden zijn scheppers van massieve en monolitische concepten over de ontwikkeling van het menselijk leven. Zulke concepten kunnen een procrustes-bed worden voor de feiten. En dat is dan wellicht het motief waarom hun scheppers moeilijk te integreren figuren zijn in een meer experimenteel georiënteerde psychologie. Zij lijken de apotheose van een verleden in het westers denken. Hiermee is niet gezegd dat Piaget zijn theore-

tische inzichten niet gewonnen heeft aan experimentele bevindingen. Dumont geeft hem zelfs de eer het experimenteren in de ontwikkelingspsychologie ingevoerd te hebben (89, 327).

Piaget en Freud zien beiden de ontwikkeling als een opeenvolging van welomschreven stadia. Tussen de stadia bestaat er continuïteit. De genese wordt bepaald door dynamische mechanismen. Piaget stelt echter de *denkontwikkeling* centraal in dit verloop: 'psychology without emotion'. Hij verdraagt geen open plekken in de ontwikkeling. Freud de emotionele wording: 'psychology without intelligence'. Beiden bekijken de ontwikkeling retrospectief. Voor de eerste is het eindstadium het begrippelijk en mathematisch denken, voor de tweede de affectieve zelfbevestiging. Voor onze studie betekent dit dat beiden het cruciale probleem geraakt hebben. Hun grondconcept is immers: de morele ontwikkeling verloopt middels introjectie van 'objectieve' normen. Hoe kan dit nu gebeuren zodat de beide componenten gehonoreerd worden: persoonlijkheidsaspiraties en de objectieve structuur der gemeenschap. De vraag van Durkheim wordt hernomen.

Freud en zijn school, bekommerd om de *emotionele rijping*, concentreren zich op de ontwikkelingskansen der individuele persoonlijkheid. Zij zien gemakkelijk de implicaties over het hoofd, welke gelegen zijn in de interactie met anderen, met het doel een controlestelsel voor ons gedrag te creëren. Van de andere kant onderschatten de aanhangers van Durkheim – ook Piaget behoort hier wezenlijk toe – de implicaties der persoonlijke zingeving aan de gevestigde sociale systemen. Zij maken te weinig werk van een adequate analyse der motiveringsprocessen, welke bij de morele aanpassing in het geding zijn (271). In het eerste deel zijn deze kwesties voldoende aan de orde geweest.

Het kind heeft meer op te nemen dan 'morele standaarden'. Het staat voor een integratie van alle componenten der gemeenschappelijke cultuur. Natuurlijk speelt de genese, inhoud en functie van het denken hierbij een grote rol. Maar de basis voor deze integratie is gelegen in de emotionele socialiteit: 'De sociale handelings-eenheid immers veronderstelt, behalve een gevorderde intellectuele ontwikkeling, vooral een veelzijdige sociale ervaring, welke het aanvoelen van motieven, het meebelevan van spanning en ontspanning, mogelijk maakt' (219, 38).

Piaget onderschat de emotionele componenten in het leerproces. Duidelijk treedt dit naar voren in zijn psychologie van het knikker-spel. De hoogste trap van ontwikkeling is het stadium der codificering. Het kind is dan beland op een niveau, waarop het speelt om de regel. De regels maken echter nooit het spel uit, zij geleden het hoogstens en zijn er actualisaties van. Het kind speelt reeds voordat het spelregels kent. Aanvankelijk bootst het spel na, dan zijn de regels heilig. Later ontwerpt het bewust regels, of neemt deze over. Dan treedt de intellectualisering in van het spel. Maar deze is nooit exhaustief, wil het spel nog spel blijven. Met andere woorden, de emotionele verbondenheid blijft de bedding van de regelafspraken. In het knikkerspel gaat het wel degelijk om de knikkers, welke men kan winnen of verliezen, en slechts secundair om de regels.

Een analoge kwestie stelt zich op het terrein der moraliteit. Ook hier is het hoogste niveau de intellectuele eerbiediging der normen, op grond van onderlinge afspraak. Het zedelijk oordeel is echter sterk afhankelijk van persoonlijke bindingen, van historische en individuele groeikansen, van 'les conduites et les sentiments moraux', welke Piaget expliciet buiten zijn onderzoek heeft willen houden (278, IX). Natuurlijk treft het kind morele regels aan, maar de incorporatie hiervan is niet alleen een kwestie van logische denktrant met voorbijgaan aan twijfel, conflict en verschuiving in morele opvattingen (36).

Piaget's psychologie is *functionalistisch*. Daar is op zich geen bezwaar tegen. Beschrijvende en axiologische orde worden dan echter licht verwisseld. En gemakkelijk laat men parallel lopen: hersengroei – intellectuele ontwikkeling – sociale aanpassing. De levensfasen zijn klare eenheden, bepaald door intelligentie en regels uit de omgeving. Hierin staat hij dicht bij Gesell's uitgangspunten (125). Het lijkt of de ontwikkeling wordt terugvertaald vanuit een biologisch en logisch apriorisme. Zolang het kind niet toe is aan logisch en discursief denken, blijft zijn moreel oordeel egocentrisch. Piaget kan dit stellen omdat hij het formele verloop in de verschuiving van het zedelijk oordeel wil belichten. Met egocentrisch bedoelt hij een zuiver intellectueel fenomeen, niet een sociale of morele categorie, zoals vaak ten onrechte verondersteld is (89, 26). Dat er moreel egocentrisme kan schuilgaan achter het

onderling afspreken van normen, is voor hem de kwestie niet. Evenmin dat het overnemen van morele normen uit respect voor de volwassenen – hoe heteronoom zulk gebeuren ook uit ziet – sociaal kan zijn. Wij zien hier weer hoe men de betekenis van dergelijke termen zuiver moet stellen. Anders stelt men genetisch tegenover en achter elkaar, hetgeen descriptief achter elkaar verschijnt. Het kind kent zeker een andere verhouding tegenover de volwassene vóór en ná zeven jaar. Het zal zich bijvoorbeeld na zijn zevende jaar gemakkelijker conformeren aan de sociale regels door zijn meer zakelijke en extraverte instelling. Maar dit houdt nog niet in dat de zedelijkheid verandert van 'heteronoom' naar 'autonoom', in de betekenis welke de gangbare ethiek hieraan hecht. Wat descriptief achter elkaar verschijnt, kan genetisch heel andere verbanden aanwijzen.

Piaget's opvatting over moraliteit en zijn visie op de ontwikkeling van het kind, hangen samen met zijn *methode van onderzoek*. Hij is zich bewust geweest van de moeilijkheid: 'le grand danger, surtout lorsqu'il s'agit de morale, c'est de faire dire à l'enfant tout ce que l'on désire' (278, X). Ideaal is dan ook de observatie van nabij, omdat elke spontane uiting van het kind meer waard is dan alle ondervragingen: 'On ne peut, par contre, faire agir un enfant en laboratoire pour disséquer sa conduite morale... Aussi nous efforcerons-nous, dans ce qui suit, de ne considérer comme valables que les résultats non contradictoires avec ce que donne l'observation en famille' (278, 121). Toch gebruikt Piaget de ondervraagtechniek. Hij gaat ervan uit dat er verband bestaat tussen zijn denken en doen. Het verbale oordeel komt alleen later, dus op het tijdstip dat het praktische al verder is: 'l'attitude théorique est certainement en retard sur l'attitude pratique' (278, 149). Zo beseft het kind reeds bij drie jaar het verschil tussen 'expres' en 'niet expres'. De verwoording van het verschil komt echter pas veel later. Of kan het bij tien jaar praktisch autonoom zijn op het terrein der spelregels, maar nog heteronoom op dat van leugen en recht. Door ondervraging tracht Piaget inzicht te verkrijgen in de structuren van het theoretische of verbale morele denken. Het zijn als het ware herconstructies van processen welke op handelingsniveau reeds bezit zijn. Deze conclusie klemmt extra voor het morele

oordeel: 'Un problème moral soumis à l'enfant est beaucoup plus éloigné de sa pratique morale qu'un problème intellectuel de sa pratique logique' (278, 212). Het theoretisch zedelijk oordeel is weliswaar gebaseerd op eigen morele ervaring, maar kan er ook los van staan. Zoals elke reflexie zich los kan maken van de onmiddellijke ervaringsact. Het onderscheid tussen subject en object is rond. De mens heeft de 'participation mystique' overstegen. Hij is overgegaan van het pre-logisch stadium naar het logisch-rationele (108, 121). De ondervraging levert de gegevens van het waarom der processen, welke uit de observatie reeds bekend zijn.

Piaget loopt het risico de betekenis van het *ken-element* in het gedrag zowel te onderschatten als over te waarden. Zijn techniek van onderzoek – hoeveel empirisch materiaal deze ook opleverde – kan hier mede debet aan zijn. Zijn ondervragingen stuiten op weerstanden bij het jonge kind. De vraag kan nog gesteld worden of hij de eigen aard van het kinderlijke denken voldoende recht doet wedervaren door dit denken eenkennig te operationaliseren naar zijn formele logische structuren. Doel en methode van onderzoek kunnen bijvoorbeeld van invloed zijn geweest op het tijdstip waarop volgens Piaget het keerpunt van het morele denken inzet. Het ligt enkele jaren later dan bij Freud.

Het pre-logisch stadium heet bij Piaget infantiel realisme, bij Freud infantiele sexualiteit. Het kind is bij zeven jaar pas rijp voor gesystemiseerd taalgebruik. Tevens begint voor Piaget bij deze leeftijd een stormachtige ontwikkeling. Het kind treedt psychologisch in een nieuwe fase. Het verruimt de wereld van fantasie voor een wereld van feiten. Het begint logisch te redeneren, zich sociaal te gedragen, zichzelf objectief te bekijken, autonoom te oordelen op ethisch terrein en fysisch ruimtelijk te denken. Voor Freud begint bij deze leeftijd de latente fase, waarin de impulsieve aanzetten der moraal geleidelijk gestructureerd raken door secundaire identificaties (9).

Piaget heeft zich verder de vraag gesteld of hij de bevindingen rond het regelbewustzijn bij het knikkerspel mocht overdragen op moreel terrein. Gegeven zijn opvatting over moraliteit is dit voor hem geen werkelijk probleem. Bij beide gaat het om een systeem van regels. En Piaget interesseert zich niet voor de inhoud der regels, maar enkel voor de wijze waarop zij opgenomen

worden. De regel is voor hem een van de individuen onafhankelijk gegeven, dat van geslacht op geslacht overgeleverd wordt. Hij kan enkel veranderen bij onderlinge afspraak. Wanneer men moraliteit van deze logisch-formele zijde benadert, is de overstap van spel naar moraal niet groot. Beide staan of vallen dan met regelbesef. 'Ce qu'il suffit de souligner, du point de vue de la psychologie de la règle, c'est que nous trouvons le même processus: d'abord un respect mystique pour la loi conçue intangible et d'origine transcendante, puis une coopération délivront les individus de leur egocentrisme pratique et introduisant une notion nouvelle et immanente de la règle' (278, 85).

Tenslotte valt er nog kritiek op zijn methode uit te oefenen, omdat zij de *sociologische* beïnvloeding der proefpersonen niet verwerkt. Piaget gaat uit van een inadequaat sample, waardoor zijn reportage een contingent karakter krijgt. Hij heeft geen oog voor de milieu-factoren, welke het zedelijk oordeel differentiëren. Voor hem zijn bepaalde groepen uit Genève maatgevend. De vergelijking met andere streken of historische onderzoeken is een taak voor de sociologie, niet voor de psychologie. Dit standpunt is verklaarbaar, wanneer in de psychische ontwikkeling de affectieve genese onvoldoende verdisconteerd wordt en de volwassen moraliteit herleid wordt tot een wederzijdse intellectuele eerbiediging van vaste normen. De sociaal-psychologische factoren – rol, conflict, affectieve relaties – worden dan minder relevant. Ze worden toevertrouwd aan de sociologie. Het probleem is verschoven. Wel dienen wij bij deze methodische kritiek te bedenken dat de studie over het zedelijk oordeel een van de vroegere werken van Piaget is. Zij is ontstaan in een tijd dat psychologie en sociologie nog afzonderlijk opereren en dat er van een wederzijdse interactie weinig sprake is.

Conclusie

Piaget heeft niet de totale ontwikkeling der kinderlijke moraliteit willen onderzoeken. Hij heeft zich feitelijk beperkt tot de formele veranderingen in het morele oordeel. In de verdere onderzoeken over het zedelijk oordeel neemt zijn visie een belangrijke plaats in. En niet zonder reden. Welke bezwaren we ook mogen hebben tegen zijn formele en functionele interpretaties, er zijn toch enkele zaken duidelijk geworden:

– Het zedelijk oordeel is afhankelijk van leeftijd en intelligentie. Daardoor wordt het een evolutief gegeven.

– Elke waarde vindt haar bevestiging binnen de gemeenschap. 'D'Autre part, la coöperation de l'enfant avec l'adulte, dans la mesure où elle est réalisable et dans la mesure où elle est facilitée par la collaboration des enfants entre eux, ne nous fournira-t-elle pas la clef de l'intériorisation des consignes et de l'autonomie de la conscience morale?' (278, 20). De moraliteit welke zich ontvouwt middels coöperatie en uitwisseling van perspectief, bewerkt dat de jeudige zijn morele activiteit kan gaan zien als een autonome waarde, als een wezenlijk functioneel element in een sociale eenheid (103, 290-297). Op het schoolmilieu toegepast betekent dit: 'Réalisons donc en l'école un milieu que l'expérimentation individuelle et la réflexion en commun s'appellent l'un l'autre et s'équilibrent' (278, 471).

– Moraliteit heeft voor Piaget met alle terreinen van het leven te maken. Dit blijkt reeds impliciet uit het feit dat hij in het kinderspel argumentele waarden zoekt voor de psychologie der zedelijke ontwikkeling. Zijn inzichten worden daardoor klinisch meer bruikbaar en levensgetrouwer dan die welke gewonnen worden in een watsoniaanse stimulus-response theorie.

– De morele act grijpt bij hem duidelijker in op de actuele situatie dan in de freudiaanse leer, omdat deze hierin meer bepaald wordt door het verleden. Voor Piaget is moraliteit noch enkel aangeboren, noch enkel verworven, maar resultaat van actuele aanpassing. Het verplichtende is een geheel van functionele relaties welke individu en gemeenschap telkens weer in een nieuw evenwicht brengen.

De tijd na Piaget

Bij de latere onderzoeken van het morele oordeel tracht men de resultaten van Piaget's studie opnieuw te toetsen. Vooral de mate waarin dit oordeel beïnvloed wordt door *socio-culturele determinanten*, krijgt de aandacht. In hoeverre wordt de aard en de ontwikkeling van het zedelijk oordeel bepaald door sociale status of gelaagdheid, door opvoedershouding en godsdienst. We bekijken enkele van deze pogingen.

Piaget publiceert zijn studie in 1932. In hetzelfde jaar verschijnt

reeds een engelse editie. In 1934 komt Harrower tot de conclusie dat het oordeel op coöperatieve basis vroeger ligt, dan Piaget meent te moeten aanhouden (152). Boehm refereert aan dit onderzoek en meent het verschil in resultaat te kunnen herleiden tot milieu-achtergronden (38). De proefpersonen van Piaget zouden uit een sociaal lager milieu stammen, en een ander – meer autoritair gezagstype – gekend hebben (30a).

Tot aan de jaren dertig heeft men weinig aandacht besteed aan de samenhang van oordeel en sociale leefactoren. Men vraagt weliswaar voor en na enkele data op als beroep en godsdienst van de vader. Maar doorgaans vormen de proefpersonen geen homogene groepen, noch representeren zij een circumscrip milieu. De sociale gegevens dienen tot globale situering van het onderzoek, zij fungeren niet als criteria van vergelijking. Mede door de algemene toename der culturele antropologische interesse, zien we na de jaren dertig – vooral in Amerika –, dat de vraag naar de betekenis der milieu-invloeden toeneemt.

Leeftijd

Boehm en Nass concluderen uit een literatuuroverzicht dat de factor leeftijd nog de *meeste consistentie* vertoont waar het de groei naar een rijper zedelijk oordeel betreft (39). Zij beroepen zich hierbij onder andere op Durkin, Lerner en Morris (91 + 92 + 226 + 255). Naarmate het kind ouder wordt, laat het zich in zijn moreel oordeel minder leiden door voorschriften en dwang van buitenaf. Het steunt meer op autonome en wederkerige erkenning van bepaalde normen. Dit algemene resultaat van Piaget's studie wordt door geen enkele onderzoeker in twijfel getrokken. Het is een ontwikkelingsfacet, dat het gehele gedrag van het kind kenmerkt. Zo hebben Stith en Connor onlangs aangetoond dat kinderen bij toename van leeftijd meer behoefte krijgen aan helpend contact, dan aan afhankelijkheidscontact, waarbij leeftijd en sekse van de helper geen significante verschillen opleveren (340). Hun sample bestaat uit een groep jongens (30 pp) en meisjes (35 pp) met een leeftijdsverschil van 3;2 tot 6;3.

Wel tekent men bezwaar aan, waar Piaget de overgang naar een meer rijp oordeel al te gemakkelijk vastkoppelt aan een bepaalde kalenderleeftijd. Voor hem is dit voor de hand liggend, gezien zijn

psychologie van de ontwikkeling. Het zedelijk oordeel wordt bepaald door een complex van ontwikkelingsfactoren, waarvan leeftijd en intellectuele vaardigheid deel uit maken. De rijping van dit oordeel is daarom niet te geleiden in stadia, welke elkaar totaal en exclusief opvolgen. Caruso komt tot deze conclusie na een uitgebreid onderzoek over het begrip verantwoordelijkheid en 'justice immanente', bij kinderen van zes tot vijftien jaar (75). Na acht jaar neemt het motief in de beoordeling – de intentie – een steeds grotere plaats in, maar dat wil niet zeggen dat het niet meespeelt vóór deze leeftijd. Met andere woorden, het oordelen naar effect en naar intentie domineert in een *bepaalde proportie* gedurende de jeugdige ontwikkeling. Zij komen samen voor in elke fase. De dominantie wordt bovendien mede bepaald door het testmodel dat de kinderen voorgelegd krijgen. Zo blijken zij eerder gevoelig te zijn voor de motivering wanneer zij twee morele gedragingen tegen elkaar moeten afwegen, dan wanneer zij enkel de dader uit een verhaal moeten benoemen met 'slecht' of 'goed'. Ook concludeert hij dat de rijpingsleeftijd bepaald wordt door het deelgebied dat ter beoordeling wordt voorgelegd. Er bestaat geen algemene en synchronische evolutie in de rijping van het morele oordeel. Dit oordeel is telkens een complex fenomeen, afgestemd op de concrete vraag welke in deze situatie aan de orde is. Er bestaat waarschijnlijk zelfs niet zoiets als een algemeen moreel oordeel. En de verschillende morele gebieden vertonen niet zulk een directe samenhang als Piaget in zijn studie veronderstelt. De leeftijd waarop het zedelijk oordeel verder rijpt, varieert in afhankelijkheid van het deelgebied der moraliteit dat aan de orde is. Aldus ook Ball en Johnson in aansluiting bij Lerner (12+187+226). Tenslotte wijst Caruso er nog op dat de fase-verschuiving in het zedelijk oordeel genuanceerd wordt door de eigen weg, welke elk kind doorloopt. En deze weg wordt bepaald door tal van factoren als particuliere opvoeding, affectieve rijping en milieu-gewoonten. We komen daar nog op terug (p. 151). We kunnen concluderen dat de factor leeftijd weliswaar centraal mag staan bij de overgang van een zogenaamd meer heteronome naar een meer autonome moraal, maar dat hij niet zulke scherpe cesuren aanbrengt als Piaget meent te kunnen aannemen.

Intelligentie

Een andere variabele is de intelligentie. Ook hier denkt Piaget wat rechtlijnig. Hoe ouder het kind wordt, des te meer intelligentie het heeft en des te rijper wordt zijn sociale aanpassing. Wij hebben er reeds op gewezen dat de intelligentie in het algemeen de morele oordeelskracht kan bevorderen. Zo zal bij de zwakzinnigen deze kracht globaal en ondiep zijn in vergelijking met de normaal-begaafden. Of en in hoeverre een bepaald niveau van intelligentie werkelijk efficient wordt in het morele oordeel, hangt echter mede af van andere factoren, welke tegelijkertijd dit oordeel beïnvloeden. De gevorderde intellectuele ontwikkeling vóóronderstelt een gevorderde *sociale ervaring*, wil zij de adequate morele beslissing naderbij brengen. De resultaten der onderzoekingen stemmen dan ook niet overeen (39). Boehm meent dat een hoger niveau van intelligentie ook een rijper zedelijk oordeel oplevert, maar voegt er zelf reeds aan toe dat er ook een bepaalde sociale en emotionele groei noodzakelijk is voor een bepaald zedelijk oordeel. Een kind van drie jaar met een I.Q. van vijf jaar en dezelfde culturele achtergrond oordeelt nog niet eender als een vijfjarige (37+38+40). Andere auteurs vinden hier geen significante correlaties of slechts hele geringe (91+92+93). Zij maken attent op milieu-achtergronden en verwachtingspatronen waarbinnen de intellectieve kracht gebonden kan zijn (12).

Meer begaafde kinderen kennen beter de normen en verwachtingen der volwassenen. Zij oordelen dan ook gemakkelijker waar het de *cognitieve aspecten* der moraliteit betreft. Hun onderscheid tussen intentie en effect van hun mogelijk gedrag is dikwijls meer formeel van aard. Bovendien willen zij in de interviews graag een wit voetje hebben middels gezagsadoratie (93+238). Onopgelost blijft veelal de vraag: wat wordt gemeten? Een werkelijk zedelijk oordeel van dat kind, of zijn intellectieve aanpak van een denkbeeldige morele situatie? De voorspelkracht der antwoorden ten aanzien van het toekomstig moreel gedrag is dan ook gering. Verantwoordelijkheid, waarvan het morele inzicht een aspect is, is meer een 'attitude than a knowledge, skill or aptitude'. Het is een constellatie van 'attitudes towards work, and toward personal relation in the family and in the community-attitudes which are consistent and imperative and thus serve, with other attitudes, to

organize the individual's behavior' (150, 21). We kunnen hoogstens besluiten dat de rijpere intellectieve structuren een meer genuanceerde morele adaptatie conditioneren (356).

De latere onderzoekingen bevestigen dus dat een verandering in het zedelijk oordeel samenhangt met leeftijd en intelligentie. Zij concluderen echter niet dat zulk een verandering noodzakelijk plaats vindt op een bepaalde leeftijd, of bij een bepaald niveau van intellectuele ontwikkeling. Er is hoogstens een trend aanwijsbaar. Piaget laat onbesproken hoe milieu-achtergronden deze trend kunnen toespitsen of tegenhouden. Hij ignoreert de sociaal-psychologische varianten, welke het zedelijk oordeel beïnvloeden.

Sociale status

In hoeverre wordt het zedelijk oordeel beïnvloed door het sociaal-economisch niveau van het milieu, waaruit de proefpersonen komen? Sommige conclusies gaan in de richting dat kinderen uit de hogere kringen vroeger rijpen ten aanzien van het onderscheid tussen intentie en effect van de daad. Kinderen uit de lagere vallen meer op door vroegere emotionele rijping. Zij tonen zich eerder onafhankelijk en gevoelig voor saamhorigheid (40+41). De verschillen zijn echter niet consistent (42+87+153+154+357). Wanneer verschillen optreden, wordt de verklaring gezocht in een scherpere indoctrinatie, welke de kinderen uit de hogere kringen hebben ondergaan en nog meer in de andere gezagsuitoefening welke in beide milieu's heerst. Zo meent MacRae dat de hogere milieu's in Amerika een strenger type van gezag erop nahouden, terwijl de lagere zich meer permissive tonen, behalve wanneer groepsnormen geschonden worden (238). De proefpersonen van Piaget zouden ook het meer strenge type gekend hebben (1932!). Bloom wijst erop – zich beroepend op een onderzoek van Liu – dat de autochtone Amerikaanse kinderen meer strengheid en minder subtiliteit in hun oordeel opbrengen, dan in Amerika opgegroeide kinderen van Chinese afkomst (36). Liu meent dit verschil te kunnen verklaren uit de grotere intimiteit van het Chinese-Amerikaanse gezinsleven en de Confuciaanse filosofie, welke de morele reflexie beïnvloedt.

Opvoedershouding

De opvoedershouding werkt in op het zedelijk oordeel. Deze houding heeft Piaget niet in zijn onderzoek betrokken. Hij gaat er immers van uit dat de verschuiving in het zedelijk oordeel van conformisme naar subjectieve en wederkerige acceptatie der normen bewerkt wordt door intellectuele groei. De dwang der volwassenen, welke tijdens de fase van 'réalisme moral' de autonomie van het kinderlijk denken blokkeert, verdwijnt eenvoudigweg zodra het kind met zijn leeftijdgenoten tot onderlinge gedragsafspraken kan komen.

Betekenen de 'onderlinge afspraken' wel zoveel voor de groei der moraliteit? (187). We beschikken nog niet over adequate tests om de groepssaamhorigheid in het morele oordeel te onderzoeken. We kunnen hoogstens de publieke opinie binnen de groep achterhalen, maar er blijken veel verschillen te blijven binnen de groep, naargelang de daad die aan de groep ter beoordeling wordt voorgelegd of het testmodel dat wordt aangeboden. Over het algemeen zijn deze testmodellen te ver verwijderd van de kinderlijke leefwereld en lokken zij arbitraire stellingname uit. De kinderen blijken meer uniform te oordelen over het slechte handelen dan over het goede (12). Is de slechte handeling duidelijker en concreter in beeld te brengen? Of heeft zij meer de aandacht gehad? Blaam wordt gemakkelijker uitgelokt dan kritiek. Sterk wordt de opvatting van Piaget in twijfel getrokken dat collectieve verantwoordelijkheid bij kinderen een normaal verschijnsel is. Hetzij dat deze bewerkt wordt door dwang der volwassenen, hetzij dat zij ontstaat vanuit onderlinge coöperatie. De verificatie hiervan is niet gelukt en bovendien wordt zulk een verantwoordelijkheid door de hogere culturen afgewezen.

Dat er echter een verband bestaat tussen de opvoedershouding en het zedelijk oordeel wordt door meer onderzoekers bevestigd ($4 + 30a + 136 + 187 + 252 + 348$). Dit verband ligt besloten binnen een wijdere samenhang, namelijk dat van opvoedingspraktijken en de algehele socialisatie van het kinderlijk gedrag ($210 + 325 + 327$). Van belang is in deze samenhang het *type van gezagsuitoefening* (238). Kenmerkt zich de opvoedershouding door behulpzaamheid en vriendelijkheid, zet zij aan tot exploratie, experiment en zelfstandigheid, dan resulteert dit bij het kind in een 'ascendant'

gedrag. Dit is een gedrag waaruit een bemeestering der sociale situatie naar voren treedt. Is de opvoedershouding echter meer autoritair van aard, houdt zij af van eigen initiatief door overbezorgdheid en schuwt zij affectieve nabijheid en lotsverbondenheid, dan uit zich dit in een 'non-assertive' gedrag bij het kind. Het voelt zich onveilig in zijn levenssituatie en valt op door onzekerheid en onzelfstandigheid (150 + 258). Zo tonen Heckhausen en Kemmler aan dat de psycho-sociale schoolrijpheid bevorderd wordt, wanneer moeders vanaf het begin waarde hechten aan eigen initiatief in handelen en beslissen van hun kind. Het gaat hier om een zelfstandigheid welke het kind zelf ambieert. Zij kan zich manifesteren in het exploreren van de omgeving en het zelf kiezen van vriendjes. Het gaat niet om een gedrag dat de moeder als verzorgster tegemoet komt: zelf aankleden of opruimen (155).

Het onderzoek over de relatie tussen opvoedersattitude en *gewetensreactie* is nog volop gaande. De uitgangspunten hierbij zijn psycho-analytisch gekleurd. Interessant is de poging van Grinder (136). In aansluiting bij anderen gaat hij ervan uit dat het kindergeweten een product is van introjectie. Het kind wil zich met het gedrag der volwassenen identificeren, de waarden leren kennen en realiseren. Het wil met name de waardeschaal overnemen, van de persoon die 'de bronnen' welke het kind begeert, in zijn macht heeft: 'status envy'. Zal dit proces lukken, dan zijn twee factoren onmisbaar: een positieve affectieve relatie, welke afhankelijkheid oplevert en frequente observatie van het modelgedrag mogelijk maakt; en vervolgens frustratie der relatie of verbreking ervan, zodat 'de bronnen' — materiële en immateriële —, welke het kind begeert, niet meer per se beschikbaar komen voor de modellering van zijn gedrag: 'denial of love' (65 + 371). Grinder gaat uit van enkele voorstudies. Hij betreft in zijn onderzoek 140 personen van elf à twaalf jaar welke reeds eerder onderzocht zijn over vroegkinderlijke ervaringen van socialisatie. Toen zij vijf à zes jaar waren zijn hun moeders uitvoerig geïnterviewd omtrent spenen, zindelijkheid, afhankelijkheidshouding, seksueel en aggressief gedrag, opvoedingsdisciplines (325). Hier worden de eerste maatstaven verkregen omtrent schuldgevoelens en gewetensuitingen. In een follow-up studie wordt dan de invloed van deze ervaringen nagegaan op het later kinderlijk gedrag (326). Een der aspecten kan gemeten

worden aan het niveau van de *weerstand* welke de kinderen opbrengen tegenover verleiding. Dit niveau tracht Grinder te meten met een realistische spelsituatie (137). De proefpersonen worden uitgenodigd naar een draaiend rad te schieten en hierbij een zo hoog mogelijke score te bereiken. Bij een bepaalde score ontvangen zij een beloning. De notering der resultaten mogen zij zelf doen. Hierin kunnen zij gemakkelijk afwijken, overtredingen worden immers niet 'gezien'. Overigens worden zij geïnstrueerd om zich aan de regels te houden, en fairplay te spelen. De mate van trouw aan de regels wordt gecorreleerd aan de opvoedingspraktijken en schulduitingen rond vijf à zes jaar. Deze zijn immers reeds door Sears c.s. onderzocht.

Allinsmith, Miller en Swanson hebben ook het niveau van de weerstand nagegaan (4+252). De eerste gebruikt de 'plot-situation', de laatsten maken gebruik van projectie-tests. Ook deze trachten de proefsituatie zo op te stellen dat de schending van normen kan geschieden zonder angst ontdekt te worden, zonder voor- of nadeel te ondervinden bij al of niet conform reageren. Men tracht hierdoor de kans, dat werkelijke schuldgevoelens boven komen, te vergroten. De auteurs geven al op voorhand toe, dat zij geen uitsluitsel hieromtrent kunnen geven.

Grinder komt nu vanuit voorstudies, waarvan wij de voornaamste genoemd hebben, en vanuit de eigen proefopzet tot het opstellen van een aantal hypothesen, welke als trend in zijn onderzoek geaffirmeerd worden. We geven hen kort weer:

- Kinderen van ouders, die met warmte en zorg begeleiden, hebben meer weerstand dan kinderen van ouders, die koel en kil zijn in de omgang.

- Kinderen van ouders, die hoge eisen stellen en beperkingen opleggen, vertonen meer weerstand dan kinderen van ouders die omgekeerd ingesteld zijn.

- Kinderen van ouders, die een psychologisch gekleurde discipline (uitleg – overleg) erop nahouden, beschikken over meer weerstand dan kinderen van ouders, die 'fysiek' (harden en snelle straf) optreden.

- Een hoog niveau van gehoorzaamheid levert ook meer weerstand op.

– Vroeg en consequent spenen, goede zindelijkheidsdressuur, verzet tegen open seksueel gedrag en strenge straffen voor open agressiviteit resulteren alle in meer weerstand.

– Er is een positieve correlatie tussen de weerstand en uitingen van schuldgevoel.

De hypothesen worden niet alle met gelijke sterkte geverifieerd. Er zijn bovendien auteurs, die over onderdelen anders denken. Zo vinden sommigen geen positief verband tussen 'moeder-warmte' en hogere weerstand. Waarschijnlijk omdat deze warmte test-psychologisch zo moeilijk vatbaar is (64). We hebben het onderzoek van Grindler uitvoeriger weergegeven, omdat de 'temptation' onderzoeken in de huidige Amerikaanse psychologie centraal staan bij het opmeten van het zedelijk oordeel. De onderlinge samenhang der bevindingen vraagt nog veel onderzoek.

Commentaar

Grindler c.s. laten vragen open. In hoeverre zeggen de responses van hun proefpersonen werkelijk iets over het eigen morele besef? Is de oorsprong van moraliteit het conflict tussen groepsbelangen, geformuleerd in vaste standaarden en individuele behoeften? Is de weerstand tegen verleiding enkel te herleiden tot anticiperende schuldgevoelens? 'Clearly, additional studies investigating the motives involved in temptation tests are required to assess the extent to which these and possibly other motivational components determine whether a person will cheat or not' (65, 258). Treden schuldgevoelens alleen op bij overtreding der normen: 'However, any discussion that resistance to temptation, may be independent of guilt, is academic from a practical standpoint?' (136, 807). Valt volwassen moraliteit toch samen met norm-conformisme? Hoe krijgen wij zekerheid over de echtheid en onechtheid der schuldgevoelens, als we als enige maatstaf hebben de reactie op een artificiële situatie? De uitwerking van de socialisatie in de kindsheid blijkt consistent tussen vijf à zes jaar én elf à twaalf jaar (136). We hebben echter nog te weinig inzicht in de factoren, welke deze consistentie bevorderen. Bovendien wat is de uitwerking van deze consistentie na het twaalfde jaar?

Deze vragen zijn gethematiseerd in deel I. We hebben daar reeds

gewezen op de insufficiënte uitgangspunten welke aan deze experimentele onderzoeken ten grondslag liggen. Het geweten is geen negatieve weet-instantie. Het is daarom – ook als moreel inzicht – niet te vangen binnen polaire spanningen als straf en beloning, verleiding en weerstand, agressie en lust, normovertreding en normhandhaving, individuele verlangens en gemeenschapsbelangen. Ook Kohlberg passeert in zijn nauwkeurige studie te gemakkelijk de vraag naar de premissen (198). Hij komt tot de aanname van drie morele ontwikkelingsniveau's. Het eerste noemt hij het pre-morele niveau, omdat het individu zich dan nog in zijn aanpassing laat leiden door straf, gehoorzaamheid en lustgewin. Het tweede kenmerkt zich door conventionele conformiteit aan de rolverwachting. En het derde niveau wordt bereikt wanneer het individu zijn moraliteit baseert op zelf geaccepteerde principes. Zijn proefpersonen zijn pubers. Hij constateert dat met het vorderen van de leeftijd het tweede en derde niveau in belang toenemen.

Het heeft zeker zin het normbesef te onderzoeken in relatie tot de aanpassingseisen welke de samenleving stelt. Het morele oordeel wijst echter wijdere verbanden aan, dan in de sociale adaptatie gevat kunnen worden. Deze verbanden – zelfbepaling, persoonlijke levenshistorie, betrekkelijkheid der maatschappelijke normen – beperken de reikwijdte der onderzoek-resultaten.

Tenslotte, over de invloed welke de *godsdiens*t heeft op het zedelijk oordeel, is weinig gevonden. Boehm verwacht meer gezagsafhankelijkheid bij katholieke schoolkinderen en meer schuldbesef bij christen-leerlingen (37). Metraux vindt geen verschil tussen katholiek en protestant (247). Hoewel de vóóronderstelling dat de levensbeschouwing het zedelijk oordeel bepaalt, algemeen aanvaard wordt, zijn de experimentele bevindingen nog weinig zeggend. Hetzelfde geldt voor het *seks-verschil*. Of de meisjes eerder rijpen in het zedelijk oordeel, is nergens gebleken (39). Grinder concludeert dat de weerstand tegen verleiding bij de jongens meer samenhangt met orde, netheid en hoog niveau van gehoorzaamheid, terwijl deze bij meisjes geassocieerd blijkt met vaste training rond spenen, zindelijkheid, en seksualiteit (136).

Samenvatting

Het zedelijk oordeel verschilt van niveau. Dit verschil heeft men trachten op te sporen. Vele methoden zijn hiervoor aangewend. Fernald en Piaget vormen de belangrijkste aanknopingspunten. Toename van leeftijd en intelligentie bevorderen in het algemeen een grotere rijpheid van oordeel. Omtrent de invloed van de socio-culturele factoren is het onderzoek nog volop aan de gang. Vooral de samenhang van opvoederspraktijken en moreel besef heeft grote aandacht. Men is er nog niet in geslaagd hier vaste trends in aan te wijzen. Het zedelijk oordeel is een wijze van persoonlijk engagement. We overzien nog onvoldoende hoe we deze wijze operabel kunnen maken voor experimentele toetsing.

B. Het schuldbewustzijn

Naast het zedelijk oordeel is het schuldbewustzijn thema van onderzoek geweest. We hebben gezien dat met name Amerikaanse psychologen trachten te ontdekken welk impliciet verband er aan te wijzen valt tussen de socialisatie-processen en het morele besef in de kinderjaren. Duits georiënteerde onderzoekers hebben inmiddels geprobeerd meer direct en thematisch toegang te verkrijgen tot de schuldbeleving. Zij zijn hierbij allen min of meer geïnspireerd door de fenomenologische analyse van Scheler over het berouw.

Het experimenteel onderzoek van het schuldbewustzijn is geen eenvoudige zaak. Vooreerst is er de keuze van de juiste methode. Wunderle kiest voor een door vragen toegespitste zelfobservatie (376, 3). Hij merkt echter op: 'Die religiös-sittlichen Erlebnisse des Menschen sind nach ihren Entstehungsbedingungen, nach ihrer Gesamtbewusstseinsform, nach ihrem Verlauf, nach ihrer Wirkung und die übrige Seelenlage derart verwickelt, dass sie wohl auch der schärfsten Selbstbeobachtung nie völlig durchsichtig werden'. Vanzelfsprekend weerspiegelt zich in de keuze van de methode en de evaluatie der bevindingen weer de opvatting, welke men over geweten en schuldbewustzijn erop nahoudt. Soms wordt deze opvatting nadrukkelijk gesteld, soms is zij impliciet herkenbaar. Maar evenals bij de experimenten rond het zedelijk oordeel, is ook hier het verband niet te loochenen tussen van de ene kant keuze van de methode, en de evaluatie der resultaten én van de andere kant het concept dat de onderzoeker erop nahoudt omtrent geweten, casu quo schuldbewustzijn.

Opzet

Overziet men het geheel der onderzoekingen, dan blijkt dat men een meer concreet antwoord heeft gezocht op de volgende vragen:

- Uit welke componentent is de schuldervaring samengesteld?
- Hoe verloopt de genese van het schuldbewustzijn?
- Welke zijn de criteria voor echt en onecht schuldgevoel?

Natuurlijk zijn deze vragen in elk onderzoek op eigen wijze gesteld. Maar zij vatten ons inziens, het hele probleemveld samen, waarbinnen de experimenten zijn opgesteld. Als methode heeft men voornamelijk gebruik gemaakt van enquête, vrij opstel en individueel gesprek.

Resultaten

Wunderle, Moeurs en Ensslen hanteren een zeer gedetailleerde vragenlijst (376+253+95). Deze leggen zij ter anonieme beantwoording voor aan hoog gekwalificeerde proefpersonen – veelal theologisch en psychologisch gevormd. Zij gaan ervan uit, dat alleen mensen die gewend zijn reflexief en kritisch over hun eigen ervaringen na te denken, in staat zijn om de analyse van de schuldervaring verder te brengen. Het bezwaar tegen deze methodiek is voor de hand liggend. Suggestie is immers niet uitgesloten en de proefpersonen worden gemakkelijk teruggedrongen in de hoek van reflexie. De schuldervaringen worden langs de weg der individualistische zelfbespiegelingen verpakt in de categorieën, welke in de vragenlijst reeds uitgestippeld zijn. 'Diese und ähnliche Bekundigungen decken sich mit dem theologischen Begriff der Reue am vollkommensten' (376, 53). Het duidelijkste komt dit naar voren in het onderzoek van Ensslen, waarin een van de tweeëntwintig proefpersonen – nummer negentien, waarschijnlijk Ensslen zelf – zowel kwantitatief als kwalitatief de uitslag bepaalt. Toch hebben hun pogingen de eerste onderscheidingen aangebracht. Vooreerst trachten zij het *berouw* te onderscheiden van de *wroeging*. De *wroeging* zou zich meer kenmerken door ondiepe gevoelens en vage onrust. Het *berouw* door diepere gevoelservaringen en de bereidheid tot herstel of verbetering, ofschoon hier allerlei niveau's mogelijk zijn. Vervolgens zou het *berouw* samengesteld zijn uit verschillende elementen. Een kenmoment dat niet altijd even duidelijk is, een gevoelsmoment – pijnlijk gevoel –, en een wilsmoment, dat als een gevolg van het *berouw* gezien wordt – trichotomie. Tenslotte werkt het *berouw* in tegenstelling tot de angst, spijt en ergernis, verlichtend, zeker wanneer het gedragen wordt door een innerlijk besef van onvolkomenheid en verantwoordelijkheid (zie ook Deel I p. 58-61).

Kelchner vraagt aan ongeveer drieduizend jongens en meisjes – leeftijd veertien tot zeventien jaar – een opstel te schrijven over: 'Waarom wordt schuld gestraft?' (194). Zij gebruikt ook nog andere titels als: 'schuld en boete', 'schuld, straf en berouw', 'wraak en straf'. De proefpersonen komen allen uit het industrie-milieu. Zij geeft verder geen verantwoording van haar opzet en differentieert

onvoldoende bij de bewerking van haar resultaten. Suggestie is daarom niet uitgesloten. Met de titel 'schuld en boete' komt men immers op andere wijze binnen dan met 'wraak en straf'. Wat haar bij de resultaten opvalt is dat meisjes meer schrijven over berouw en geweten (47 %), dan jongens (10,6 %). Zij zijn ook gevoeliger voor relatie-stoornissen tengevolge van een schuldige daad – vooral ongehoorzaamheid – dan jongens. Wat de resultaten nu zouden zijn? Kelchner onderzoekt in 1930! Meer van belang is haar interpretatie van *echt* en *onecht* berouw. Echt berouw ontstaat onafhankelijk van de gevolgen van de schuldige daad, bijvoorbeeld straf of restitutie. De helft van de meisjes en een derde van de jongens houdt er zulk een berouw op na. De rest ervaart berouw in verband met de nadelige gevolgen. Dit onderscheid kan ons inziens artificiëel zijn. Pubers weten hun spijt dikwijls niet anders uit te drukken dan in het verlengde van de 'materiële' gevolgen. Angst en straf kan de enige zegwijze zijn om respect en overtuiging weer te geven. Voorzichtigheid in het beoordelen van echt en onecht berouw bij pubers is des te meer geboden, omdat zij in het algemeen reeds met moeite vat krijgen op hun morele opgave. Het vinden van een integratie tussen persoonlijke aspiraties en maatschappelijke mogelijkheden duurt soms jaren (83a).

Schlink analyseert vertrouwelijk geschreven brieven van meisjes-adolescenten plus een dagboek (322). Voor haar is schuldbesef zondebewustzijn. Zij maakt onderscheid tussen ethisch – actueel zondebewustzijn. Dit is een schuldervaring naar aanleiding van de overtreding van een bepaalde norm. Deze domineert voor het eenentwintigste jaar. Het andere zondebewustzijn heet ethisch – existentiëel. Dan is er sprake van een schuldigheidservaring in de kern van de persoonlijkheid, niet per sé gekoppeld aan een bepaalde daad. De religieuze dimensie van de schuld zou pas ontwaken rond zeventien en haar hoogtepunt bereiken rond eenentwintig.

Meer nauwkeurig opgezet onderzoek is verricht door Kunz en in aansluiting bij hem door Dekema (209+84). Beiden verzoeken hun proefpersonen een opstel te schrijven over schuldervaringen van liefst zo recent mogelijke datum. Zij willen een vrije weergave van de eigen beleving en wijzen daarom de enquête af als de

geëigende methode. Zij hopen betere inzichten te verwerven in de fenomenologische en genetische aspecten van de schuldbeleving. Kunz betreft ongeveer zes honderd jongens in zijn onderzoek, leeftijd tien tot achttien jaar. Allen zijn studerend. Dekema heeft vijfhonderd zestig proefpersonen, tussen twaalf en achttien jaar; deels studerend, deels uit kampen der sociale jeugdzorg. Bovendien voert zij met zestig jongens nog een vrij gesprek van een half uur onder de titel: 'wanneer heb je een kwaad geweten?'. Beiden wijzen erop dat de *leeftijd* een belangrijke rol speelt betreffende aard en inhoud van het schuldbewustzijn. Kunz maakt de volgende indeling. Van tien tot veertien jaar voelen de jongens zich in hun schuldervaring aangesproken door een autoritatieve instantie, in casu de ouders en vooral de moeder. Vanaf veertien tot achttien jaar komt hier geleidelijk voor in de plaats de sociale en religieuze instantie. Het schuldbewustzijn is aanvankelijk meer zakelijk en pragmatisch van inhoud en wordt later meer gevuld door de categorie van het samen-zijn en persoonlijke relaties. Ook is in de voorpuberteit meer het effect aanleiding tot schuldbeleving en liggen de vergrijpen in de ordesfeer, terwijl later de intermenselijke en religieuze vragen op de voorgrond treden. Hiermee stemt overeen de bevinding van Dekema dat de relatie met de ouders van centrale betekenis is in de ontwikkeling van het schuldbewustzijn is, waarbij dan de moeder de dominante figuur is bij de jongeren. Herstel of gezondmaking van deze relatie is voor de verdere ontwikkeling onmisbaar. Schuldbelevingen gaan gepaard met isolatie-gevoelens, terwijl ook orgaangewaarwordingen vaker vermeld worden. Frequent voorkomen van zelfbeschuldigingen rond onanie in het onderzoek van Kunz, meent Dekema te moeten verklaren uit de typisch katholieke internaatssfeer van die dagen (tweede wereldoorlog!).

Beide auteurs distantiëren zich uitdrukkelijk van de vraag naar de echtheid der schuldervaringen. Jeugdigen zijn aan dit onderscheid niet toe. Wij menen dat de auteurs in een aantal verschijnselen onvoldoende de manifestatie van schuldervaringen zien, bijvoorbeeld in de angst voor straf en de vrees om te bekennen. Van de andere kant worden de criteria voor echtheid door Kunz zo scherp gesteld dat hij wel moet concluderen: vóór de intrede der adolescentie komt slechts een heel klein percentage (8 %) toe

aan echte schuldbelevingen. Echte schuld zou volgens hem pas aanwezig zijn als de handeling voorzien of bedoeld is, de opkomst van het schuldbewustzijn spontaan is, en gezocht wordt naar actieve schulddelging en er een expliciete stellingname plaats vindt. Deze voorwaarden doen theoretisch aan. Ook wanneer de handeling niet expliciet voorzien is en de schulddelging niet actief opgezocht wordt, is echte schuld niet uitgesloten. De gewetensbeleving is niet altijd intellectueel doorzichtig, maar kan dan toch nog echt zijn. Over de leefcontext der proefpersonen is weinig bekend. De enkele data worden niet betrokken in de analyse van het materiaal. De auteurs hebben gemeend van deze gegevens geen gebruik te kunnen maken omdat zij voor alles de anonimiteit willen veilig stellen. Er is volgens hen pas van echt schuldgevoel sprake wanneer er absolute zekerheid bestaat dat de schuld niet openbaar wordt en geen uiterlijk nadeel voor de schuldige dreigt (209). Kunz meent dat dit alleen kan bij een vertrouwelijke bekentenis. Dit heeft weer tot gevolg dat van alle persoonlijke data afgezien moet worden en dat de resultaten slechts trends opleveren en geen statistische relevantie.

Snoeck tenslotte zoekt aansluiting bij de voorgaande studies, maar wil vooral de betekenis van het *affectieve leven* voor het schuldbewustzijn ontdekken (329). De auteur meent – terecht ons inziens – dat de diepte-psychologische aspecten van de schuldervaring in de andere onderzoeken verwaarloosd zijn. Hij werkt met vragenlijsten en tracht de antwoorden in kwantitatieve maten te vangen. Zijn proefpersonen zijn jonge volwassenen en pubers. Het hele onderzoek wordt aangeboden als een poging om in deze moeilijke materie verder door te dringen.

Het schuldbewustzijn is volgens Snoeck primair een besef van innerlijke onbeheerstheid en disharmonie. Het is vervolgens een gevoel van bedreiging die naar buiten geprojecteerd wordt in angst voor de dingen en de mensen. De vrouwelijke proefpersonen ondergaan dit gevoel sterker dan de mannelijke. Het schuldbewustzijn is 'een pijnlijk bewustzijn, dat er een heilsgevaarlijke negativistische inzet van de persoonlijkheid heeft plaats gehad' (329, 259).

Snoeck vraagt van zijn proefpersonen een sterke verstandelijke

introspectie. Zij moeten lange vragenlijsten beantwoorden. Het is niet onmogelijk dat hun opvatting van schuldbewustzijn hierdoor beïnvloed is. Wezenlijk voor dit bewustzijn is immers de onenigheid met zichzelf. De auteur heeft weliswaar de betekenis van het affectieve leven willen onderstrepen. Maar dit leven wordt onvoldoende onderkend als uit zichzelf om moraliteit vragend, positief en negatief. Het blijft voor Snoeck slechts een infra-structuur der zedelijkheid, welke gezond moet uitgroeien, opdat de mens een zo echt mogelijk schuldbewustzijn kan hebben. Schuldbewustzijn blijft teveel verstandelijk inzicht.

Waardering

De onderzoeken hebben veel materiaal opgeleverd. De bevindingen zullen opnieuw getoetst moeten worden. Men heeft inderdaad kunnen aantonen dat de schuldervaring uit vele componenten samengesteld is. Tegelijkertijd duidt men deze aspecten vaak te snel. Dit komt omdat men uitgaat van beperkte psychologische achtergronden – vermogenspsychologie (376+253+95). Of van discutabele opvattingen omtrent geweten, als zou dit enkel aanwezig zijn bij klaar notioneel inzicht, waarbij de overige belevingen slechts conditie of neven-affect zijn (329). Daarbij komt dat de proefpersonen grotendeels stammen uit een cultuurperiode, waarin de mens veel meer 'inner-directed' is. Zo zijn de leerlingen van Kunz typisch katholieke cultuurpubers. De vragenlijsten, welke gehanteerd worden doen ons dan ook vreemd aan. We beleven hen als sterk suggestief (376+253+329+95). Dekema is nog het meest onbevangen te werk gegaan, maar zij mist voldoende achtergrond om haar materiaal genuanceerd te duiden.

Tenslotte hebben allen de uitingen der proefpersonen niet gesitueerd binnen de horizon der positieve gewetenservaringen. Zulk een situering behoedt voor isolatie van het schuldbewustzijn uit het geheel der menselijke zelfverwerkelijking. De negatieve toewending tot de levensopgave wordt altijd omsloten door een postief zoeken naar geordende 'Lebensbejahung'. De aandacht van de psychologie gaat echter nog altijd gemakkelijker uit naar negatieve en door het verleden bepaalde levensfeiten, dan naar positieve en op de toekomst gerichte (243a).

C. Het geweten

Enkele onderzoekers kiezen als thema van onderzoek 'het geweten'. Het is hun vooral te doen om een analyse van de verschillende aspecten, welke in de gewetensbeleving boven komen.

Clostermann laat 165 meisjes tussen 10 en 20 jaar een opstel schrijven (79). De tien tot veertienjarigen onder de titel: 'Wat het geweten tot mij zei'; de ouderen krijgen als onderwerp: 'Gewetenservaringen, gewetensstrijd'. De jeugdige proefpersonen worden voorbereid op hun taak met een exemplarische verheldering van de opgave. De jongsten maken het opstel op school, de ouderen thuis. Ter bewerking van zijn materiaal staan Clostermann enkele spaarzame observatie-gegevens ter beschikking, bovendien nog enkele algemene sociaal-psychologische inlichtingen. Het voornaamste resultaat van zijn onderzoek kan men noemen zijn pogen om een *leeftijdsdiagnostiek* rond gewetenservaring te ontwerpen. In de late kinderjaren – beneden veertien jaar – is het geweten 'associatief-pragmatisch' van aard. De jeugdige beleeft zijn geweten nog voornamelijk als reactie op actuele heldere opgaven. Na zijn veertiende jaar gaat hij meer de ideële onhelderheid van zijn levensopgave ervaren, waarbij de innerlijke motievenstrijd sterker wordt. Bepaalde gewetensvragen blijven hem 'chronisch' bezighouden. In 1953 – 21 jaar later – geeft Clostermann zijn studie voor de tweede maal uit. In zijn nawoord merkt hij op dat hij geen nieuwe inzichten meer heeft toe te voegen.

Hierbij kan het beste onze *kritiek* aanvangen. Het onderzoek is met zorg verricht en maakt attent op vele interessante details. Het verdrinkt echter in deze detaillistische opsommingen. Dit hangt ons inziens samen met zijn opvatting over het geweten. Dit ziet hij niet als een intersubjectief gegeven, maar veeleer als intra-psychisch intermediair tussen prikkel en handeling: een zedelijk oordeel vanuit objectieve waarden. Deze bewustzijnspsychologische visie is reeds werkzaam in de instructie, welke meer een ideële oproep tot gewetensonderzoek is, dan een vrijblijvende uitnodiging tot introspectie. Zij moet suggestief gewerkt hebben, temeer omdat zij appeleert aan de godsdienstige vorming. De proefpersonen van Clostermann behoren tot de 'inner-directed' type dat voor Spranger model heeft gestaan bij zijn jeugdpsychologische overdenkingen.

Sinds 1932 is er echter veel wijziging gekomen in het psychologisch en morele denken, en ook in de leefsituatie, welke een ander sociotype heeft doen ontstaan. Clostermann heeft in 1953 niet onderkend dat deze wijziging hem tot een herinterpretatie van zijn resultaten had moeten brengen.

Gilen heeft ook getracht het geweten der jeugdigen te exploreren (128+129). Hij ondervraagt tussen 1948 en 1950 ongeveer 2000 leerlingen van middelbare scholen. Hij legt hen vijf vragen voor: – Waaraan herken je het goede geweten? Geef een voorbeeld. – Waaraan herken je het slechte geweten? Geef een voorbeeld. – Wat heeft het geweten geopenbaard aan Adam en Eva, Kain en Abel, Petrus en Judas? – Heb jij je geweten reeds een keer heel duidelijk ervaren? Hoe ging dit? – Hoe oud was je toen? – Welke is de oudste herinnering aan je geweten? Hoe ging dat toen? Hoe oud was je toen? Anonimiteit en discretie zijn gewaarborgd.

In 1956 en 1958 breidt Gilen zijn materiaal nog uit met namen aanzien van de vijftienjarigen. Hij voegt er nog een vraag aan toen, naar recente gewetenservaringen. De uitbreiding van materiaal heeft mede ten doel om te ontdekken of er verandering in de gewetenservaring opgetreden is, sinds de jaren 1948 - 1950. Hij kan alleen constateren dat de leerlingen uit 1956 en 1958 zich vlotter en ruimer uiten over hun morele besef. In zijn opzet streeft hij ernaar de eigen aard der ethische beleving *fenomenologisch* te verhelderen. Bovendien wil hij een bijdrage leveren tot de kennis der genese van deze beleving.

Gilen's onderzoek is meer betrouwbaar dan dat van Clostermann. Hij is zich meer bewust van de complexe samenhang van moreel besef en de andere bestaansaspecten: 'Gerade in dem intimen, den Kern der sittlichen Persönlichkeit und damit auch des Selbstgefühls treffenden Charakter der Gewissenserlebnisse liegt eine nicht geringe Schwierigkeit, an das notwendige Material zur psychologischen Erhellung dieser Phänomene heranzukommen' (128, 6). Dit blijkt reeds uit het feit dat hij de vragen naar persoonlijke ervaring inbouwt in meer algemene morele inzichten. Bovendien heeft hij een meer acceptabele gewetensopvatting. Het geweten is voor hem tegelijkertijd innerlijke gezindheid en uiterlijk gedrag, welke van individu tot individu verschillen. Het varieert niet enkel naar gelang de levensfase, maar ook naar de totale gesitueerdheid van de

persoon. Aan elk moreel besef onderscheidt hij noëtische, dynamische en emotionele aspecten. Deze opvatting heeft hij gewonnen aan het empirisch materiaal, waarvan hij een gedeelte als illustratie vermeldt.

Op een gedeelte der resultaten hebben wij reeds incidenteel gewezen in Deel I. Opvallend is bij hem de nadruk, welke hij legt op de ervaringen van het goede geweten, op de beleving der eigenwaarde welke in elk moreel besef meegegeven is, op de onderscheiden gevoelsaspecten, waarmee zich het goede en slechte geweten aankondigt, op de sociale aspecten der morele belevenissen. Interessant is ook nog zijn onderscheid tussen een zogenaamde primaire vorm van goed geweten, en een secundaire. De tweede meent hij aan te kunnen wijzen bij het slechte geweten. Het slechte geweten is als – negatie van het goede – de secundaire vorm van het goede.

Gilen is zich bewust van de *beperkt*heid van zijn aanpak. Hij vermijdt diepte-psychologische interpretaties, al erkent hij het belang ervan. Hij erkent het manco aan interpretatie achtergrond, omdat hij niet beschikt over vertrouwelijke persoonlijke data. Hij meent echter dat deze niet te verkrijgen zijn, wanneer men kwantitatief verantwoord wil onderzoeken. Een oplossing zou kunnen zijn lengte-doorsnee-onderzoekingen met wisselende interviewvragen. Zelf voegen wij er nog aan toe dat de vragen van Gilen niet vrij zijn van suggestie. De religieuze context waarin zij gesteld worden, appeleren aan de kennis in de catechese verworven. Bovendien mag men zich afvragen of de term 'geweten' wel zo gelukkig gekozen is als uitgangspunt voor associatieve herinneringen. Uit de protocollen blijkt dat hij sterk individueel-psychologisch verstaan wordt. Ligt mede hierin een motief dat het rijke materiaal van Gilen's onderzoeken tekort aan samenhang vertoont? De auteur stelt zich in de omschrijving van wat geweten is ruimer op dan uit de vraagstelling blijkt (p. 164). Immers deze vraagstelling doet toch weer zoeken naar een instantie, welke van binnenuit antwoorden geeft op de vermeende morele gebeurtenissen. De proefpersonen moeten immers vanuit herinnering of historische kennis het geweten aanwijzen. Wat is de waarde van deze antwoorden in relatie tot authentiek moreel besef? Zijn onrust, drukkend gevoel en angst altijd uitingen van het geweten, wanneer zij door pubers als zodanig be-

stempeld worden? Is er bij hen pas sprake van berouw, wanneer het schuldgevoel object betrokken is? Is de gewetenservaring niet religieus van aard, wanneer er geen expliciete godsdienstige beleving in aangetroffen wordt? Hier wreekt zich het tekort aan ontwikkelings- en diepte-psychologische duiding.

Tenslotte willen wij nog wijzen op de analyse welke Scheller distilleert uit veertig opstellen (316). Deze zijn geschreven door jongens en meisjes tussen veertien en achttien jaar. Allen zijn jeugddelinquenten en komen met hem in contact voor pedagogisch consult. Het opstelthema luidt: het geweten. Scheller is psychoanalytisch ingesteld. Dit blijkt uit zijn zicht op de ontstaansvoorwaarden van het geweten. De aanpassing loopt langs schikking en identificatie uit angst de geborgenheid te moeten ontberen; op het eind van de 'Trotzphase' is het 'jij mag niet' veranderd in een 'ik mag niet'. Het geweten is voor hem een 'Prüfbehörde'. Deze omschrijving neemt hij over van een der pupillen, die volgens hem abstract van instelling is. Wanneer men het geweten ziet als controle-instantie, is dit niet ongewoon voor de alledaagse beleving, maar als wetenschappelijke omschrijving zeer beperkt. Overigens maakt de auteur attent op de samenhang van een tekort aan verinnerlijking der normen én een onechte utilitaristische morele aanpassing. Hij wordt hierin gesteund door meer recente bevindingen (251). Van belang is zijn opvatting, dat men veel kan afleiden uit de *vormgeving* der opstellen. Verschrijvingen, fouten, vergissingen en overdrijvingen openbaren alle iets van de gewetensaard der proefpersonen. Zo kan de romantisering der eerlijkheid als ideaal het tekort aan eerlijkheid verhullen.

Samenvatting

De auteurs hebben zo direct mogelijk toegang willen krijgen tot het geheel van belevingen dat bij hun proefpersonen door het geweten opgeroepen wordt. Zij kozen hiervoor als methode het opstel, al of niet gericht door bijzondere vraagpunten. Het resultaat is geweest een overvloed aan materiaal, dat zich echter moeilijk laat ordenen. Deze moeilijkheid hangt niet enkel samen met de methode van benadering, maar tevens met de vraag welke inhoud de onderzoekers aan de term geweten geven. De besproken auteurs

vertrekken alle drie van een andere inhoud, zoals we gezien hebben. Ondanks deze kritiek zijn hun bevindingen van belang. We herinneren slechts aan de opmerkingen van Clostermann omtrent leeftijdsverschillen, aan de meer fenomenologische samenvattingen van Gilen en de diagnostische betekenis welke Schellen ontleent aan de vormgeving der opstellen. Het totaal der resultaten zou in aanmerking kunnen komen deels voor herinterpretatie deels voor experimentele toetsing.

D. Het morele gedrag

Zowel voor het wetenschappelijk onderzoek in de psychologie, als ook voor de psychologische praktijk is het niet zozeer van belang dat we een arsenaal van pasklare antwoorden hebben, maar wel dat we de *juiste vragen* leren stellen (124). Experimenten zijn juist gestelde vragen aan de werkelijkheid. Wanneer zij goed geformuleerd worden sluiten zij de juiste antwoorden in. We hebben in ons survey van het experimenteel onderzoek de moeilijkheid van deze opgave geconstateerd. Pasklare antwoorden zijn er geen, men kan hoogstens concluderen tot trends van verwachtingen. En onjuiste vragen zijn er genoeg. Vragen welke onvoldoende rekening houden met het bevattingsvermogen der proefpersonen, welke al te suggestief zijn of aan de onbevangenheid van de antwoorden afbreuk doen. Slechts moeizaam vorderen we in het vermijden van deze methodische barrières.

Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat sommige auteurs eraan twifelen of morele belevingen en gedragingen wel toegankelijk zijn voor een exact experimentele benadering. Zo wijst Frankenheim in 1933 de systematische observatie op het terrein der 'Idealforschung' als ontoereikend af (112). Wat tot dan toe middels experiment bij jeugdigen aan kennis verworven is, raakt niet de belevingskern der zedelijkheid en garandeert geen adequaat zicht op de individuele ontwikkelingskansen. Deze kennis zegt hoogstens iets over formele en typologische aspecten van de zedelijke groei. Hij opteert dan ook voor een 'Gelegenheidsbeobachtung' bij kennisname van dagboekfragmenten en door ervaringen opgedaan in de omgang met kinderen.

Nu heeft men aan de betekenis van zulke 'Gelegenheidsbeobachtung' voor de vergroting van onze psychologische inzichten nooit getwijfeld. De onmiddellijke en *observerende participatie* aan het gedrag der kinderen verleent aan onze kennis een grote levensnabijheid. Het echtpaar Stern heeft deze methode voorgoed bestaansrecht gegeven (339). Zij putten voor hun ontwikkelings-psychologische inzichten uit de ervaringen welke zij in de omgang met hun drie kinderen opdoen, en uit de zorgvuldig bijgehouden dagboeken van het echtpaar Scupin over hun zoon Bubi. Hetgeen zij beschrijvend opmerken over de verschuivingen in het kinderlijk streven

rond het vierde jaar is door latere experimentele onderzoeken in grote lijnen bevestigd. Voor het vierde jaar zou dit streven meer gebonden zijn aan ogenblikkelijke indrukken en daarna zich meer kenmerken door duurzaamheid en beginnend taakbesef. Hansen markeert deze overgang – steunend op de empirische gegevens van Frankenheim – nog scherper door de zakelijke afgestemdheid van het levensgedrag als criterium voor een nieuwe zedelijke instelling te releveren (148).

Het nadeel van deze methode is tweevoudig. Vooreerst zijn de resultaten gewonnen aan arbitraire ervaringen, zodat zij zich niet laten generaliseren. Stern maakt reeds erop attent dat zijn inzichten alleen zeggingskracht hebben voor kinderen uit de gegoede stand (339, VII). Vervolgens hebben de auteurs allen hun eigen interpretatie-achtergrond, welke zij door een gebrek aan beproefde vraagstelling ondoordacht hanteren. Voor Stern en Hansen bijvoorbeeld, staat centraal bij de fase-verandering een bepaalde vorm van ik-betrokkenheid. Hoe deze betrokkenheid beïnvloed of genuanceerd kan worden door de relaties met ouders en leeftijdgenoten komt onvoldoende naar voren. Zulliger bindt zijn in therapieën verworven kennis binnen de polen liefdesverlies of -gewin (383). Scholl verzamelt bijna dertig jaar materiaal bij kinderen uit de gestichtswereld en in de observatie van eigen kinderen (324). Zijn visie is reeds in deel I ter sprake gekomen. Het geweten is voor hem een resultante van conflict tussen opvoeder en kind. (p. 76). Telkenmale zien we hoe een bepaalde psychologische theorie zowel opname als bewerking der geobserveerde feiten kan beïnvloeden.

Twee voorbeelden

Een poging om deze twee nadelen te verkleinen en toch een grote *levensnabijheid* te behouden in de reacties der kinderen, heeft ten onzent Kijm gedaan (214+216). 'Wij zijn ervan overtuigd, dat ieder systematisch onderzoek moet plaats vinden tegen de achtergrond van een morele omgang met de kinderen, waarbij men gericht op een bepaald probleem in deze omgang hypothesen vormt en resultaten verifieert' (214, 105). De normale omgang met de kinderen tracht hij op te roepen door zich eerst met het kind vertrouwd te maken. Zijn te onderzoeken probleem is het verschil in

psychische structuur bij normale en debiele kinderen, wanneer zij hun zedelijkheid realiseren. De proefpersonen zijn honderd in getal, en variëren in leeftijd van tien tot dertien jaar. Bij de keuze van zijn methode opteert hij voor een indirecte benadering der kinderlijke beleving. Hij sluit aan bij de ervaringen opgedaan bij het gebruik van de Children's Apperception Test en de inspirerende gedachten over het gebruik van plaatjes als hulpmiddel bij het kinderpsychologisch onderzoek (362). Hij laat enkele series plaatjes ontwerpen, welke op eenvoudige wijze thema's uit het dagelijkse leven afbeelden. Deze plaatjes geven het begin van een verhaal aan en fungeren verder als een medium van samenzijn tussen proefleider en pupil. De kinderen maken het verhaal af, zonodig op non-directieve wijze geholpen door de proefleider. De auteur is hier meer onmiddellijk geïnspireerd door de werkwijze van Metraux (247). Kijm analyseert de gewetensuitingen vanuit de *tijdsbeleving*. Hij onderscheidt hierin drie aspecten: prospectieve, actuele en retrospectieve. In een bundeling van deze aspecten ontwikkelt zich het zedelijk leven. Het vertellen blijkt diagnostische waarde te hebben.

Kijm vindt zijn hypothesen bevestigd. De normale kinderen zijn meer toekomstgericht in hun greep op de zedelijke werkelijkheid. Daarom zijn zij ook rijker in het illustratief vertellen, stellen zij zich krachtiger op bij conflictsituaties en reageren zij minder met angst en verzet, maar meer met goede voornemens bij overtredingen. Dit zorgvuldig opgezette onderzoek heeft maar een beperkte kwantitatieve waarde. Het is voornamelijk opgezet als exploratie van kwalitatieve verschillen. Voortzetting van zulke onderzoekingen zou waarschijnlijk de keuze veranderen van de thema's, welke op de plaatjes aangeboden zijn. Zij beelden gedragssituaties uit met de geijkte stoutigheden van het (katholieke) lagere schoolkind. Het kind reageert hierop licht met het gebruikelijk commentaar. Bovendien menen we dat men slechts een beperkt zicht krijgt op het morele gedrag en beleven, wanneer men deze kennis enkel verzamelt uit de reacties op situaties, welke door conflict en keuzevrijheid gekenmerkt zijn (p. 82).

Tenslotte vermelden wij nog de studie van Andriessen (6). Deze auteur tracht de vormen waarin 'het behoren' in de ervaring van het vijf à zesjarige kind zich aandienen en betekenis krijgen, te

ontleden. Hij kiest deze leeftijd omdat therapeutische ervaringen erop duiden, dat deze fase voor de gewetensontwikkeling van bijzonder belang is. In de ervaring van het *behoren* is primair gegeven het aspect van 'aanvulling', van 'afmaken', en secundair een verwijzing naar de bron waaruit dit behoren gevoed wordt. Er worden vijf vormen van behoren onderscheiden. Het kan zich aandienen middels een ingreep der volwassenen, middels gewoonten, op grond van engagement, van het aanvoelen en vanuit de sfeer. De eigen structuur van deze vormen bij de eerst 'Gestaltwandel' wordt vervolgens ontleed en de hypothese wordt bevestigd dat deze leef fase een eigen en zelfs kwetsbaar startpunt biedt voor de verdere gewetensontwikkeling. De schrijver valt voor de argumentatie van zijn kritisch doordachte aanpak voornamelijk terug op auteurs als Hansen, Werner, Piaget en Gesell (148 + 369 + 278 + 125). Het illustratief materiaal stamt voornamelijk uit 'Gelegenheidsbeobachtung'.

De duidelijke *voordelen* van zulke opzet zijn de volgende. Het geweten wordt gezien als verweven met de totale leefwerkelijkheid van het kind en wordt hierin gesitueerd. In deel I menen wij voldoende de noodzaak van deze situering belicht te hebben. Het geweten wordt verder als een evolutief gebeuren gekarakteriseerd. Het treedt naar voren vanuit de psychische verworvenheden uit de voorbije fase en de zich aanbiedende mogelijkheden van de volgende. Het geheel is dan ook een geslaagde poging tot een psychologische concretisering van het ethisch kunnen van het kleine kind te noemen. De *beperkingen* van de studie zijn reeds deels door de auteur zelf aangegeven. Er wordt geen rekening gehouden met het onderscheid dat geslacht, milieu, cultuur en religie in de verschijningswijze van het behoren kunnen aanbrengen. Ook de inhoud van het behoren wordt slechts in het voorbijgaan aangestipt. Deze beperkingen vragen dan ook om een aanvullende analyse, en zo mogelijk om experimenteel operationele hypothesen, waardoor het geldigheidskarakter der bevindingen concieser omlijnd kan worden. We hebben reeds in dit survey gezien hoezeer interpretatieverschillen kunnen optreden doordat de bevindingen der respectievelijke auteurs stoelen op verschillende opvoedingspatronen en kinderlijke leefwerelden. De groei naar volwassen moraliteit zal voor Bubi Scupin een andere opgave geweest zijn dan voor de pu-

pillen van Gesell. Misschien is de ontmoedigende uitlaat van Gesell dat elke discussie over 'morals' onvermijdelijk misverstand en oproept, in onze dagen beter te plaatsen dan in de tijd van de eerste periode der ontwikkelingspsychologie (6, 9).

We hebben de verwevenheid van deze 'morals' met de totale leefwerkelijkheid genuanceerder leren zien, en voelen ons wetenschappelijk nog in de kinderschoenen om de categorie van het behoren als een 'bijzonder aspect van de geestelijke regulatie der adaptatie' af te zonderen. In de poging tot afzondering lopen we telkenmale het risico het morele aspect te *verzelfstandigen*, los te wikkelen uit de totale persoonlijke aanpassing. Ook Andriessen laat ons op dit punt met vragen zitten. Waarom is er minder objectieve ordening aanwezig wanneer de normgebondenheid meer persoonsgebonden of met eigen behoeften verweven is? Waarom moet het kind voor zulk een ordening ontkomen aan de op eigen bevestiging gerichte instelling? Waarom zijn gevoelens van behoren, welke opgewekt worden door ingreep van volwassenen of door een realisering van gewoonten niet belangeloos en degene die door het engagement bevorderd worden wel? Waarom is de grotere distantie ten opzichte van de wereld, welke inzet rond het zesde jaar, zonder meer garant voor een persoonlijke stellingname? Wij willen best aannemen dat er op deze leeftijd een andere ordening en een nieuwe oorsprong van moraliteit intreden (85 + 357). Het wil ons inziens niet zeggen dat er vóór deze fase geen eigen ordening en oorsprong van moreel leven aanwijsbaar zijn.

Hier keert een fundamenteel probleem terug, dat reeds in deel I besproken is. Wanneer wij de gewetensfeiten gaan duiden met subjectief-objectief, autonoom-heteronoom, moeten wij ons telkens realiseren dat het polaire begrippen zijn. Met andere woorden men kan het kind op grond van bijvoorbeeld een meer zakelijke kijk op de werkelijkheid en stabielere taakbesef, een grotere mate van objectiviteit toeschrijven. Maar dit zegt hoogstens primair iets over de vorm van het behoren, maar nog weinig over de inhoud ervan. Hiermee is dus nog niet beargumenteerd dat het reeds een grotere morele diepgang kent dan in de voorafgaande fasen. Wat psychologisch 'behoren' is, zal voor elke fase apart verduidelijkt moeten worden. En wanneer men de verschillen wil aanduiden met termen als subjectief en objectief, zal men telkens het aspect waaronder

moeten verduidelijken. De morele objectiviteit is telkens op *andere wijze* present in elke leef fase. Elk behoren is vertaalbaar in de termen subjectief en objectief. Het ligt er maar aan wat men in een van beide termen stoppen wil.

De pogingen om het morele gedrag door onmiddellijke en observerende participaties te verkennen, hebben hun eigen waarde. De resultaten kenmerken zich door beschrijvende en kwalificerende verduidelijkingen. Zij geven een aanvulling op de conclusies uit mathematisch opgezette verkenningen, waardoor deze meer levensnabij gesitueerd kunnen worden. Bovendien kunnen gezichtspunten ontdekt worden, die later voor kwantificaties in aanmerking komen.

Afronding

De balans van het experimenteel onderzoek ronden wij hier af. We hebben in dit overzicht geen volledigheid nagestreefd bij de weergave der resultaten. Wel hebben we het voor en tegen willen wikken en wegen der voornaamste experimentele onderzoeken rond de psychologie der morele zelfverwerkelijking. Ordenend en schiftend komt men onder de indruk van het vele en moeizame werk dat reeds verricht is. De vele wegen welke afgelegd zijn, kunnen de eerste toegang verschaffen tot verdere exploratie. De kritische oriëntatie welke wij gegeven hebben, kan de juiste vraagstelling bevorderen.

Voor deze oriëntatie hebben we ingedeeld naar de vier belangrijkste thema's, welke voorwerp van onderzoek zijn geweest: het zedelijk oordeel (normbesef), het schuldbewustzijn, het geweten (innerlijke morele ervaring) en het morele gedrag (uiterlijke manifestatie van het geweten). Deze vier thema's zijn voornamelijk bestudeerd naar hun ontwikkelingspsychologische relevantie.

Elk onderzoek levert uiteraard beperkte resultaten. Het kan slechts een deel van het totale veld volgens een bepaalde methode operabel maken. We hebben deze beperkingen aangegeven.

Door de studies ook te interpreteren tegen de achtergrond van onze theorie over de psychologie der morele zelfverwerkelijking (Deel I) hebben we ook nog kunnen aantonen hoe isolatie in het onderzoekveld en keuze van methode vaak een gewetensopvatting verbergen welke niet houdbaar is. We herinneren nog bij wijze

van voorbeeld aan het volgende. Wanneer men het zedelijk oordeel tracht te meten aan de hand van relaties op 'plot-situations', blijkt dat men normbesef licht laat samenvallen met verstandelijk inzicht in denkbare morele situaties (p. 123). Wanneer men het schuld bewustzijn probeert te analyseren middels een opstel, blijkt dat de uitslag sterk afhankelijk is van de socio-culturele of religieuze achtergronden. De onderzoekers houden hier onvoldoende rekening mee en trekken conclusies voor schuldbeleving bij pubers, welke in hun algemeenheid niet opgaan (p. 157 v.). In beide gevallen koppelt men aan de resultaten conclusies vast, welke vermeden kunnen worden, wanneer men zijn onderzoeksobject juist weet te situeren in het totale veld der morele zelfverwerkelijking. Zulk een situering bevordert de juiste vraagstelling en behoedt voor onjuiste conclusies.

Deel III

Gedeelde verantwoordelijkheid

Naarmate onze leef- en werkwereeld zich uitbreidt, moeilijker te overzien valt, wordt het proces der morele zelfverwerkelijking er niet eenvoudiger op. Onze verantwoordelijkheden en beslissingen staan onder invloed van een netwerk van factoren welke we alleen in hun onderlinge afhankelijkheid tot hun recht kunnen laten komen. Dit betekent geen vermindering van de eigen verantwoordelijkheid. Integendeel, zij zal toenemen in de mate dat de eigen plaats in deze onderlinge afhankelijkheid duidelijker wordt.

Alle vragen welke de psychologie van het geweten meent te moeten beantwoorden, berusten dan ook op twee fundamentele hypothesen:

1. Morele zelfverwerkelijking wordt niet bereikt in afzonderlijke zelfbepaling, maar in afhankelijkheid van milieu en omgeving. Zedelijkheid is altijd gedeelde verantwoordelijkheid.

2. Op aparte wijze manifesteert zich deze afhankelijkheid als een modaliteit van de levensloop. Op weg naar zijn zelfverwerkelijking maakt de mens fasen van behoren door.

We hernemen in dit derde deel onze kritische oriëntatie. De oriëntatie zal nu een meer *perspectivistisch* karakter hebben. De zojuist geformuleerde hypothesen zullen zich in elke tijd op eigen wijze aanbieden. De psychologie zal moeten proberen haar wetenschappelijke bedrijvigheid af te stemmen op de vragen welke nú op ons afkomen. De samenleving gaat er immers vanuit, dat de wetenschap niet los van haar opereert, maar op verdiept niveau haar problemen ter hand neemt. De twee hypothesen vormen het uitgangspunt voor de hoofdstukken van dit deel. We trachten erin te verduidelijken, voor welke opgave in de nabije toekomst de psychologie van het geweten staat. De resultaten van theorie en onderzoek – gebundeld in deel I en II – fungeren bij dit perspectief als achtergrond.

Research

'What we need is hard, firm research', schrijft Maslow in een bezinnend overzicht over 'psychological data and value theory' (243, 132). We kunnen vooralsnog het optimisme van hem en andere Amerikaanse auteurs niet delen dat de gedragswetenschappen in staat zijn om middels onderzoek vast te stellen: 'What is a

good life? What is a good man? How can people be taught to desire and prefer the good life?'. Wel wettigen de bevindingen der laatste decennia de hoop dat we veel concreter inzicht zullen verwerven in de bonte verscheidenheid en samenhang der vele factoren welke onze moraliteit bepalen. Hier ligt dan ook de taak van de psychologie. Speculaties over de in nevelen gehulde toekomst, mogen ons niet doen vergeten dat de psychologie het zich tot haar voornaamste taak zal moeten blijven rekenen, de tekens der menselijke werkelijkheid methodisch en adequaat te ontraadselen' (34, 164). Toegepast op het terrein der moraliteit vat Hemming de opgave der psychologie als volgt samen: 'An obvious role of psychology in studying moral development is to describe as accurately as possible the details of the processes by which values and the capacity for selfregulation are acquired and conversely, to describe the conditions and deprivations which inhibit or distort moral growth' (158, 77).

Hoe suspect het gebruik van de term geweten bij vele psychologen ook op de dag van vandaag nog voorkomt, zij erkennen algemeen dat een voorname oorzaak van persoonlijke conflicten moet gezocht worden in de spanning waaraan het individu is uitgeleverd vanwege de afstand tussen wat het feitelijk doet en meent te moeten doen (189, 819). We staan trouwens langzamerhand meer voor de vraag naar de samenhang van morele standaarden én tolerantie, casu quo flexibiliteit bij normale volwassenen, dan voor de verklaring der factoren van onaangepast gedrag. Van deze laatste zijn we reeds aardig op de hoogte (158, 82).

De psychologie tracht de zedelijkheid te bestuderen als gedeelde en gefaseerde verantwoordelijkheid. De vóórwetenschappelijke ervaring heeft hier reeds weet van, zoals blijkt uit de wijze waarop we met elkaar omgaan in het leven van alle dag. En voor de ethische wijsbegeerte is de incarnatie der menselijke vrijheid een vertrouwd thema. We kunnen dit een gelukkig verschijnsel noemen. Hoewel de psychologie zich als zodanig niet inlaat met de principiële grondslagen der moraliteit, tenderen haar bevindingen toch naar een *persoonlijkheidstheorie*, welke de wijsgerige reflexie kan bevruchten. Aldus constateert Weisskopf naar aanleiding van het symposion over 'New knowledge in human values' dat alle bij-

dragen een zekere antinomie en eenheid blootleggen tussen de dimensies van levenswaarden en bestaansfeitelijkheid (243). De psychologie is echter op weg om deze tegenstelling en samenhang in onderlinge afhankelijkheid verder te expliciteren. Het zal een lange weg zijn. Zij overziet slechts een gedeelte van de opgave waarvoor de studie van de moraliteit haar plaatst. Zij kan nog slechts kiezelsteentjes strooien in de hoop dat 'het terugvinden hiervan van uitzonderlijk belang zal zijn, wanneer ooit de hele route in kaart wordt gebracht' (202, 13). Tegelijkertijd doet zij *practisch* werk. Want naarmate we meer inzicht verwerven in de psychische structuren, waarbinnen de zedelijkheid gestalte krijgt, zullen we ook onze samenlevingsvormen met meer redelijkheid kunnen vullen. Want 'die psychischen Mechanismen sind die Fusz-angelen der Sittlichkeit' (375, 60).

Methoden

De vraag naar de methoden in de gedragswetenschappen is wezenlijk. Hoe en wanneer kunnen we feiten vastleggen en hen combineren tot een theorie? 'Het is de fundamentele moeilijkheid van elke wetenschap, welke zich met menselijk gedrag en beleven bezighoudt en tevens toegepaste wetenschap wil zijn. Uit een zeer groot aantal variabelen, die overigens maar voor een deel, en dan nog gedeeltelijk, toegankelijk zijn, zal een relevante en hanteerbare keuze gedaan moeten worden. Het is op dit punt dat wetenschap in bruikbare kunde overgaat' (53, 6.7). Deze fundamentele moeilijkheid wordt zeker niet geringer wanneer we het morele gedrag en beleven willen onderzoeken. Sander en Hermsmeier wijzen er reeds op dat we *vele methodieken* nodig hebben om het gewetensfeit te exploreren (308+161). Zij leveren alle een eigen resultaat op dat als deelfacet van de totaal-verkenning onmisbaar kan zijn.

Deze beperking wordt door de onderzoekers niet altijd voldoende onderkend. Nu eens breiden zij hun conclusies over de grenzen van het methodisch haalbare uit, zoals plaats vindt bij de gelijkstelling van 'moral judgment' en geweten. Dan weer denkt men met één toegangsweg – bijvoorbeeld het opstel – het totale object te kunnen analyseren. De geschiedenis van de psychologie en het geweten hebben Sander en Hermsmeier in het gelijk gesteld. We kunnen slechts onze greep vergroten door de vele factoren stuk voor stuk

te analyseren en onze resultaten tot een voorlopige synthese te bundelen (4). Thomae trekt deze zelfde conclusie ten aanzien van het onderzoek naar de beslissingsprocedure (351). Alleen een veelvoud van toegangswegen kan ons voorlopig helderheid verschaffen. Dit veelvoud is des te meer gewenst omdat we geen adequate persoonlijkheidstheorie tot onze beschikking hebben, en onze psychologische begrippentaal allerm minst helder is. Zo wordt bijvoorbeeld de motivatie van het gedrag aangeduid middels de termen: behoefte, drift, motief, waarde, attitude en rol. Maar over inhoud en onderscheid van al deze aanduidingen zijn we nog niet rond. Het beproeven van zoveel mogelijk methoden is dus niet enkel geboden vanwege de complexiteit van het te onderzoeken object. We zullen er ook toe gedwongen worden om onze psychologische taal zoveel mogelijk uit te zuiveren.

Hiermee hebben wij ook reeds een standpunt ingenomen ten aanzien van de *preferentie* van methoden. Deze kwestie is voldoende helder gesteld in twee recente dissertaties (89+34). Samenvattend komen Dumont en Bierkens tot de volgende stellingen. Er is geen apriori in het gebruik van methoden. De experimentele context is telkenmale beslissend. Elke methode benadert het te onderzoeken object slechts vanuit een bepaald perspectief. Daarom is een complementariteit van belichtingen gewenst. Het menselijk gedrag en beleven lenen zich in hun veelzijdigheid tot een veelheid van methodische benaderingen, welke alle legitiem zijn, wanneer zij elk op eigen wijze onze kennis vergroten. Zo blijft ook het opponeren aan elkaar van de zogenaamde kwantitatieve en kwalitatieve methoden zonder vrucht. Het onderscheid tussen beide is immers niet de mate van precisie, maar de eigen wijze van exploratie, waarbij de kwantitatieve zich beter lenen tot het opmeten van graadverschillen. Het meetbaar maken van psychologische samenhangen moet tot de uiterste limiet geprobeerd worden, maar het zal aanvulling blijven vragen van descriptief en fenomenologisch gerichte peilingen. We hebben hier niets meer aan toe te voegen. De twee eerste delen van deze studie mogen reeds voldoende verduidelijkt hebben dat de studie van de morele gedragswereld zich bediend heeft van alle gangbare methoden van onderzoek. Zelfwaarneming blijkt vanwege het 'innerlijk proces' even onmisbaar als de meer mathematisch opgestelde experimenten.

De resultaten hebben het voor en tegen reeds gedeeltelijk blootgelegd.

A. Van censuur naar selectieve openheid

De bestudering der morele aspecten van het menselijk gedrag is op dezelfde implicaties gestoten als het onderzoek naar de andere facetten van dit gedrag. Zij is gestart met de verwachting dat het morele aspect te bestuderen zou zijn los van zijn samenhang met de totale persoon en zijn situatie. De vóóronderstelling is, dat er een afzonderlijke capaciteit aanwijsbaar is, welke van binnenuit het morele besef voedt. Deze capaciteit verschilt overeenkomstig leeftijd en intelligentie. Geweten is dan het vermogen, dat langs deductieve weg afleidt, hetgeen de mens al of niet te doen staat in een concrete situatie. De morele response tracht men vast te leggen middels participerende observatie of projectieve identificatie in 'plot-situations'. Het 'moral judgment' eist de meeste aandacht op van de onderzoekers. Maar ook wanneer men het schuldbewustzijn tot thema van studie kiest, gaat men er voornamelijk van uit dat het geweten een instantie is, welke voorschrijft wat niet mag. Geweten is een dispositie welke functioneert door *inperking*, censuur, patronage en codering van het gedrag. Het isoleert het individu door het te belasten met spijt, wroeging en schuldgevoelens. Het eist schuld-delging en genoegdoening. Vandaar het belang dat men toekent aan de instructie als moment van gewetensvorming. Wat niet 'behoort' kan geleerd worden. Natuurlijk impliceert deze zienswijze niet dat men de positieve inspiratie van een goed gevormd geweten ontkent. Zij krijgt echter relatief weinig aandacht.

Deze zienswijze verandert niet veel, wanneer we in de psychologie meer oog krijgen voor de *verwevenheid* der persoonsaspecten. De empirisch menswetenschappen zijn immers nog niet toe aan een gelijkwaardige aandacht voor de moraliteit. Men meent dat bij het betreden van dit terrein vooringenomenheid onvermijdelijk is, en wil vóór alles 'neutraal', 'objectief' of 'natuurwetenschappelijk' zijn. Men moet nog ontdekken dat de wil niet vooringenomen te zijn reeds een ethisch standpunt besluit. De morele regulatie blijft braakliggend terrein. De weinigen, welke een poging doen tot verruiming van kennis, vertrekken vanuit de gangbare hypothese, zonder deze te toetsen binnen een meer personalistisch mensbeeld. De *psycho-analyse* mag hier weliswaar een uitzondering op genoemd worden. Zij heeft – zeker in de aanvang – weinig last van

de vrees vooringenomen te zijn. Zij onderkent wel degelijk de functionele betekenis der moraliteit in het totale levensgedrag. Tegelijkertijd moet zij zich echter waar maken in een vijandig klimaat. Zij hoopt de mens te bevrijden van overtrokken zedelijkheidsideal en daardoor zijn autonome kracht te versterken. De wijze waarop zij zich presenteert, bezorgt haar het verwijt van immoralisme. Aanvankelijk distantieert zich de psychologie eveneens van haar inzichten. Ze heeft in haar ideaal van wetenschappelijke hygiëne een gelukkige escape om de consequenties van de freudiaanse visies buiten de deur te houden. Als de eerste ideeën zich bij Freud ontwikkelen, klaagt hij erover dat er niemand is, met wie hij ook maar enig wetenschappelijk contact heeft. Freud's ideeën vormden een uitdaging aan de wetenschappelijke stellingen waaraan de duitse medische wetenschap haar zeer aanzienlijke vooruitgang te danken had. Voor mensen uit de school van Helmholtz was het idee dat de geest zelf – niet de hersenen, niet het zenuwstelsel – de oorzaak zou kunnen zijn van zijn gebrekkig functioneren en zelfs van het gebrekkig functioneren van het lichaam, de reinste professionele ketterij: het was heiligschennend denken' (188, 10). In zulk een situatie is een zekere verstarring in de theorievorming voor de hand liggend. Freud en zijn aanhangers kunnen maar moeilijk loskomen van de idee, dat het geweten een mechanisme is dat door driftinperking ontstaan is. Toch is de psychoanalytische denkrichting de grote motor geweest voor de personalisatie van de gewetensfunctie. Zij kan vanuit de bevindingen van de pathologie aantonen dat irreële schuldgevoelens ziekte-verwekkend zijn. Bovendien wijst zij in haar modellen als 'Ueber-Ich', persona en schaduw, op de bredere sociale en culturele context waarin het gewetensfeit verstaan moet worden.

Deze context komt echter pas meer exact in de belangstelling, wanneer – met name in Amerika – de theorie van de *zelfrealisatie* en *zelfactualisatie* naar voren treedt. Voorname pioniers zijn hier Horney, Fromm, Goldstein en Maslow (60). De ontwikkeling van de mens wordt niet primair bepaald binnen de polariteit spanning-ontspanning, maar door het principe der zelfverwerkelijking. 'The human being is so constructed that he presses toward fuller and fuller being and this means pressing toward what most people would call good values, toward serenity, kindness, courage, know-

legde, honesty, love, unselfishness, and goodness' (243, 126). Moraliteit zegt dan ook vooreerst gebondenheid naar de toekomst en niet naar het verleden. Normen zijn constante gedragsmotieven, welke in gemeenschap verworven zijn. Niet opgelegd uit een verleden dat vijandig is aan persoonlijke creativiteit. Deugden zijn vaste gedragswijzen of verhoudingen, welke de zelfverwerkelijking dienen. Het zijn beide neerslagen van morele bewustwording. Goed en kwaad zijn geen ruziënde entiteiten, maar zij bestaan in de wijze waarop wij met de wereld omgaan. Zij zijn een '*sens de la conduite humaine totale*' (143, 327). De morele skills kunnen groeien, evenals de andere skills, zij vragen een gezond zelfinzicht en zelfaanvaarding. Deze zelfkennis en aanvaarding kunnen wij bevorderen door meer inzicht te verwerven in de socio-culturele determinanten van het menselijk gedrag: 'But the principle is not some mysterious and suddenly acquired power for knowing right from wrong; it is an acquired generalization based on specific experiences' (189, 818).

De theorie over de zelfverwerkelijking brengt een aanmerkelijke verruiming en nuancering binnen de studie der moraliteit. Ze gaat ervan uit dat de realiteit de ontwikkeling positief stimuleert, dat de creativiteit het vertrekpunt van deze genese is en de vervulling een basis-streven. Deze postulanten zijn als zodanig niet wetenschappelijk getoetst. Al lijken bijvoorbeeld de nieuwere opvattingen over impulsen en spel hen te versterken. Bovendien dreigt de theorie over de zelfverwerkelijking de biogenetische factoren in het ontwikkelingsproces over het hoofd te zien (60).

De winst is echter dat wij het geweten gemakkelijker kunnen zien als een dynamisch en *evolutief* moment, binnen het totaal der levensvervulling. Langzamerhand breekt in de literatuur de visie door dat het geweten een persoonlijk engagement met de totale werkelijkheid bevat. De opvatting dat het enkel een intra-psychische instantie is, verdwijnt meer en meer. Het geweten krijgt een andere context van beleven. Het verliest zijn individuele beladenheid en onderkent zich met name als een *sociale betrokkenheid*. De morele richtbeelden liggen in deze betrokkenheid besloten en figureren minder als verzelfstandigde criteria van goed en kwaad. In dezelfde tijd als de theorieën over zelfrealisatie opkomen, beginnen in Amerika de onderzoeken naar de socio-culturele vari-

anten der morele houdingen en oordelen. Men ontdekt de relativiteit van het persoonlijk kunnen en de afhankelijkheid van de maatschappelijke structuren waarin de zelfverwerkelijking moet plaats vinden. Men gaat het geweten thematiseren als een oriëntatie van het concrete handelen, waarin levensfase en structuur van samenleving een belangrijk uitgangspunt vormen van persoonlijke ethische inzet.

Samenleving en onderzoeksrichting

De wetenschap – en dit geldt met name voor de gedragswetenschappen – wordt in haar belangstellingssfeer mede beïnvloed door de ontwikkeling der samenlevingsverbanden. We hebben bovendien de indruk dat de gedragswetenschappen in noord-amerika sneller overgaan tot exploratie van de actualiteit welke door zulk een ontwikkeling geschapen wordt. Zij lijken adequater maatschappelijk geïnstitutionaliseerd. Dit blijkt onder andere uit hun 'action-research': 'may be defined as research undertaken at the action level to improve practices' (109, 55). Bij zulke research treedt de universiteit op als consultant.

Welnu, de ontwikkeling der westerse samenlevingsstructuren heeft een *explosief* karakter. De cultuur-sociologische en filosofische literatuur komt bij herhaling op dit explosieve moment terug (23 + 56 + 80 + 98 + 133 + 147 + 200 + 243 + 257 + 298). Dit moment wordt op vele wijzen benoemd. Nu eens heet het dat de maatschappij dynamisch is geworden, dan weer dat we 'leven in meervoud', in de tijd der technische evolutie van welvaart en massamedia.

Nu kan men onder moreel opzicht op twee wijzen tegen zulk een ontwikkeling aankijken. Men kan haar zien als een *bedreiging* van het belegen moreel houvast. Dit houvast bestond in het geloof in een vast waardesysteem. In een meer statisch gestructureerde samenleving functioneert zulk een systeem als het achtergrond stramien voor elke morele beslissing. Wanneer men de huidige acceleratie als een bedreiging ziet van dit morele houvast, is dit niet zonder aanleiding. De snelle verschuivingen maken immers de normen discutabel en bemoeilijken ons onderling persoonlijk houvast. De technische samenleving kan de nivellering van waarden en de deshumanisering in de onderlinge verhoudingen bewerken. Bovendien

zitten we nog altijd met de bittere nasmaak van de laatste wereldoorlog en met het schrijnend probleem der onderontwikkelde landen. Onze morele betrouwbaarheid doet tegen de achtergrond van dit alles niet zo zeker aan. We kunnen er ontmoedigd door raken en de beleving hebben bij een volslagen anomie beland te zijn. In Europa heeft deze impasse geleid tot de grijs gekleurde bespiegelingen over de moraal der ambiguïteit. In het meer pragmatisch ingestelde Amerika spreekt men van de neurose van het succes. Tenslotte komt bij dit alles dat de hogere studies op dit punt weinig verheldering hebben aan te bieden. Het begrip voor de ethische aspecten van de levenssector in de universitaire milieus is gering. De 'fact-value gap' is ontstellend groot (243). Er is hoogstens belangstelling voor het waardenconflict. De dieptepsychologie analyseert dit conflict binnen het gezinsmilieu, de ethnologie wijst op de botsing der culturen. De moraaltheologieën opereren nog deductief en casuïstisch. En wanneer zij dit niet meer doen, is hun invloed zeer beperkt te noemen.

Men kan de wenteling der tijden echter ook zien als een *positieve opgave* tot een nieuw moreel besef (176). Nieuwe structuren van verantwoordelijkheid komen vrij en andere, welke reeds lange tijd zonder effect aangehouden worden, worden afgeschreven. De opvattingen over normen differentiëren zich van groep tot groep. Het acceleratie-proces verleent elke generatie een eigen moreel gezicht. De communicatie-media confronteren met vele disparate morele regulatie-vormen over de grenzen van de eigen cultuur heen. We krijgen allen een planetair bewustzijn en kunnen ons niet meer onttrekken aan een verantwoordelijkheid op mondiaal niveau (80). De morele vraag: hoe bieden we elkaar toekomst, komt weer centraal te staan.

Zonder vrucht blijven de bespiegelingen of deze generatie al of niet een hoger of lager moreel niveau bereikt dan de voorafgaande. Elke generatie heeft haar eigen ethische opgave. In het verleden is deze opgave voornamelijk bepaald geweest door traditie: banden des bloeds, naam, geslacht en erfrecht. Wanneer men door deze bril de morele bekwaamheid van de moderne mens bekijkt, legt hij het natuurlijk af bij zijn voorganger. De ontwikkelingen zijn weliswaar zo revolutionair dat de cultuuroverdracht gemakkelijk verstart in de tegenstellingen: pessimisme-optimisme, heteronome vast-

houdendheid – anomie (127). Nogmaals, al deze gegevens kunnen begrijpelijk motief zijn tot onzekerheid en *defaitisme*. Zulke morele grondhoudingen zijn eerder aan de orde geweest. In de westerse moraal-geschiedenis heeft de moralist vaker de rol van aanklager menen op zich te moeten nemen (56). Zonder af te willen doen aan de negatieve aspecten welke aan de morele omwenteling vastzitten, menen wij toch de ontwikkeling der samenlevensstructuren als een positieve kans te moeten zien voor een nieuw moreel besef. Deze ontwikkeling werkt als een *catalysator* in deze vernieuwing. Wij zijn er door attent gemaakt op aspecten der humaniteit, welke in de beleving verkommerd waren. De moderne filosofie van *de hoop* thematiseert immers ethische grondgevoelens als affectieve lotsverbondenheid, concrete beschikbaarheid, onderlinge solidariteit, tolerante co-existentie, situatieve draagkracht, selectieve openheid en risico-volle besluitvaardigheid. Al deze grondgevoelens vragen op nieuwe wijze dat we loskomen uit onszelf: '*aimer c'est décentraliser*'. Of zij zetten ons op weg naar een nieuwe zelfactualisatie. '*Choisir la direction momentante, la composition des valeurs et la synthèse personnelle, c'est tendre à se créer soi-même*' (143, 103).

Voor de psychologie is de visie op deze ontwikkelingen van fundamenteel belang. Het onderzoek krijgt een andere richting en kleur naargelang men zich meer negatief of meer positief opstelt ten aanzien van de nieuwe morele mogelijkheden. Wanneer men het laatste doet, kan men zelfs moeite hebben met de term *geweten*. Hij is beladen met betekenissen welke de ontluiking van het eigen innerlijk eerder schijnen tegen te houden dan te bevorderen. We hebben de indruk dat de opkomende generatie morele onmacht of falen primair ervaart als een tekort aan werkelijke verbondenheid met de ander of de groep, waartoe zij zich bekent. Dit tekort moet verholpen worden. En pas in het verlengde van deze primaire ervaring, voelt zij zich persoonlijk schuldig en geroepen tot delging van deze schuld. Een gedeelte van de negatieve aspecten in de huidige moraliteit mogen we dan ook zien als de rekening, welke ons gepresenteerd wordt vanuit de foutieve gewetensvorming in het verleden.

Het geweten als relatie-fenomeen

De psychologie operationaliseert in een maatschappij welke intersubjectiviteit en interdependentie van levenssectoren tot kristallatiepunt van samenleven maakt. Het individu is niet enkel onderworpen aan een netwerk van intersubjectieve relaties, maar tegelijkertijd aan de eigen wetmatigheden der groepsstructuren met de daaronder liggende socio-culturele waarden. Dit is ook voor de psychologie van het geweten van belang. Moraliteit wordt steeds meer een oriëntatie in het menselijk gedrag, welke het individu bindt, welke hem oplegt zich te verantwoorden ten aanzien van het totale appel, dat uit de samenleving op hem afkomt. Het geweten is een relatie-fenomeen. In zijn geweten beseft het individu dat het zich dient te *verantwoorden* tegenover het veelvoud van vragen welke zijn wereld hem stelt. Dat 'zich verantwoorden' kan impliciet of expliciet ondergaan worden. Veelal zal het impliciet gebeuren. 'Moral principles, of course, are not legally or socially prescribed or sanctioned. They are social ideals rather than social realities' (198, 28).

Op meer wijsgerig niveau geformuleerd kan men zeggen dat het individu altijd gevangen zit binnen een netwerk van waarden: biologische, sociologische en metafysische. Deze overlappen elkaar nooit helemaal, maar vragen om unificering binnen een bepaald mensbeeld. Dit mensbeeld bestaat echter niet alleen als idee, maar krijgt ook gestalte in de structuren, waarin de samenleving onze set aan levenswaarden tracht te expliciteren (243). Het is dit mensbeeld dat als horizon anticipeert in onze morele belevingen. De vele gewetensvarianten vinden hierbinnen hun eigen plaats.

Aardig demonstreert Wayne in zijn onderzoek, hoe bij kinderen het ideëel mensbeeld bepaald wordt door groepswaarden (86). Hij laat 2550 jongens – leeftijd elf tot dertien jaar – uit dertien over de hele wereld verspreide nationaliteiten, een man tekenen. Hij gaat ervan uit dat kinderen in hun tekeningen 'reflect values or preferences, not the frequency of experiences' (86, 4). Hoewel de tekening voor het meten van de individuele persoonlijkheid reeds eerder toepassing vindt – intelligentie (Goodenough), affectieve dispositie (Machover) – meent Wayne er ook een groepswaarden-beleven in te kunnen analyseren. Hij kan zijn hypothese niet bewijzen, wel verzwaren. De jongens blijken namelijk in hun teke-

ningen een mannelijkheidsbeeld te schetsen dat als ideaal functioneert bij volwassenen van de groep waartoe zij behoren. Kleding, gelaatstreken, mannelijkheidskenmerken (pijp, brede schouders, haar, wapens) worden getekend overeenkomstig de groepsverwachting. Zo tekenen bijvoorbeeld negerjongens enkel blanke gezichten. Zij kiezen hun 'ideale man' ook al zijn ze familiair meer vertrouwd met een ander model. Hoezeer hun fase van zelfverwerkelijking het tekenproject bepaalt, moge blijken uit het feit, dat zij onpopulaire karakteristieken vermijden, bijvoorbeeld: oud, scheel, kreupel, gegroefd gezicht, depressieve gelaatsuitdrukking. Ook werkhouding en religieuze rol worden niet uitgebeeld. Blijkbaar worden deze karakteristieken geweerd uit de kinderlijke belevingswereld, wanneer zij er zich toe zetten hun 'ideaal' uit te tekenen.

De psychologie, welke het geweten als relatie-fenomeen ziet, begint haar analyse vanuit het geheel der antecedenten, welke moreel gedrag en beleven evoceren. Impliciet zegt zij hiermee dat elke vrijheid van de mens beperkt is. We bevinden ons immers op de grens van lichaam en gedachte (174). Onze verantwoordelijkheid is *gedeeld*. En wel in tweevoudige zin. Wij dragen haar nooit alleen, maar altijd in gemeenschap met anderen. Bovendien is zij gedeeld in de zin gedeeltelijk, beperkt. Onze zelfverwerkelijking vertrekt altijd vanuit een brok facticiteit, persoonlijke disposities en milieu-structuren, welke ons moreel functioneren mede concretiseren.

We komen nog maar moeilijk los van de 'one-way psychology'. Theoretisch beginnen we te erkennen dat we de individuele morele belevingen en uitingen moeten vertalen in *gedrags-verboudingen*. Maar nog maar traag vinden we de daarbij passende uitdrukkingen (262, 33). Het is gemakkelijker te constateren dat iemand oneerlijk is, dan precies te beschrijven ten aanzien van wie en wat. Iemand betrouwbaar noemen gaat vlugger dan aan te geven onder welke omstandigheden deze betrouwbaarheid stand houdt.

Het veld der facticiteit

Tot de eerste *persoonlijke disposities* welke in het onderzoek naar het morele functioneren betrokken werden behoren leeftijd, intelligentie en geslacht. De eerste resultaten verwijzen al snel naar andere persoonlijkheidskenmerken welke het gewetensfeit doen va-

riëren. Zij zijn meer van temperamentspsychologische en karakterologische aard. Zij worden begrijpelijker wijze pas op latere datum in de exploratie betrokken, omdat zij onderzoektechnisch moeilijker te operationaliseren zijn. De aandacht gaat vooral uit naar karakterologische kenmerken en het actuele morele gedrag. Het verband tussen de restanten der opvoedingspraktijken en morele bekwaamheid, heeft de interesse. In hoeverre kan de voorspelbaarheid van 'case skills' opgevoerd worden door betere kennis der morele attitude? We hebben gezien hoe onder andere de 'temptation' onderzoeken hierin opheldering trachten te verkrijgen (p. 151).

Wij ontdekken verder hoe in de hele expressie de categorie van het behoren manifest kan worden: stembuiging, gelaatsuitdrukking, gebaren en motoriek. Davidson en anderen menen zelfs dat er een samenhang bestaat tussen lichaamsbouwtype en normbesef (83). Angst en gewetensvolheid wijst in de richting van het ectomorfe type. Meisjes en jongens met hoge normen hebben de neiging meer slank te zijn in lichaamsbouw dan gemiddeld verwacht kan worden. Delinquente jeugdigen tenderen doorgaans dikker te zijn. De auteurs waarschuwen dat de studie maar een begin is.

Tot de *eerste milieu-structuren* welke in het onderzoek betrokken worden, behoort de sociale stratificatie. Geleidelijk worden allerlei micro- en macro-sociologische variabelen ingevoerd: gezags- en gezinstype, groepsverband, godsdienst en culturele achtergrond. Bij wijze van voorbeeld. In stress-situaties wordt de 'level of aspiration' verhoogd door sterk groepsverband en duidelijke doelstelling. De verbale participatie van een kind aan de planning van een klas zegt weinig over het nemen van de consequenties hiervan bij dezelfde pupil. Wel correleert de groepssaamhorigheid aan het verantwoordelijkheidsbesef van de enkeling (109). Jones waarschuwt voor het gebruik van de termen 'sterke' en 'zwakke' karakters. Sterkte en zwakte blijken te variëren naar situatie en specifieke waarde (189).

Het onderzoek naar het morele functioneren zal moeten trachten de toegang naar de variabelen van persoonlijke disposities en milieu-structuren te vergroten en te verfijnen. Natuurlijk zal dit enkel kunnen gebeuren door een interdisciplinaire bundeling van exploratie en resultaten, waarbij de psychologie en sociologie centraal zullen staan. Ook hier ligt een terrein van gedeelde verant-

woordelijkheid. Naarmate we meer zullen analyseren, zal de behoefte aan synthese toenemen. Anders verzanden we in een weten zonder ge-weten, de tegenhanger van een tijd, welke ons nu vaak voorkomt als gevuld met geweten zonder voldoende weten.

De inhoudelijke analyse

Kennis van persoonlijke disposities en milieu-structuren zijn onmisbaar voor de analyse van het morele gedrag en beleven. Nu kunnen wij het zedelijkheidsaspect van het gedrag onderzoeken naar de wijzen waarop het in verschijning treedt én naar zijn inhoud. De onderzoekingen tot op heden resulteren veelal in formele analyse en verwijzen slechts in geringe mate naar inhoudelijke categorieën. Dit is begrijpelijk. Het zedelijke is psychologisch geen waarde op zich. Het openbaart zich als een behoren in de realisering van de totale set aan levenswaarden. Wat verschijnt ons nu in deze realisering als moreel verplichtend? Wat zijn de concrete doeleinden welke wij behoren na te streven, willen wij niet tekort doen aan onze zelfverwerkelijking? In een statische maatschappij hebben wij deze grosso modo kunnen vaststellen middels deductie en casuïstiek. In onze dynamische samenleving worden we gedwongen hen meer langs de weg der verheldering – inductie – aan te wijzen. Het is alsof wij ons bij herhaling bevinden in een veld van mogen en kunnen, waarin wij voor en na op een punt belanden, dat we expliciet onderkennen als moreel bindend. Wij kennen wel morele standaarden, geboden en verboden maar moeten voor en na tentatief en selecterend de concrete betekenis van deze opzoeken, per situatie en per groep. We vertrouwen er dan op dat we de morele predicties zullen ontdekken, terwijl zij ons vroeger vooraf gegeven waren. En tegelijkertijd menen wij even bekommerd te zijn om de humaniteit, gegeven de ethische grondgevoelens welke ons begeleiden bij het experimenterend zoeken van ethisch houvast (p. 186). We zoeken waardevastheid middels experiment en selectie, een voorlopige synthese, wanneer ons deze vastheid niet aangereikt wordt langs de weg der begeleiding, identificatie of samenlevingsstructuren. Levensordening is dan iets wat we opnieuw moeten creëren vanuit een gemeenschappelijk engagement. Zo kan het zijn – bij wijze van voorbeeld – dat de tiener de morele implicaties van de lichaamsbeleving vat vanuit helder voorgeleefde

voorbeelden, maar het kan ook zijn dat hij de vele betekenis-mogelijkheden eerst moet beproeven, voordat hij in deze een voorlopige waardevastheid kent. De laatste mogelijkheid lijkt meer geboden in een tijd, waarin de vele verschuivingen in het morele oordeel aan de orde van de dag zijn.

De inhoudelijke analyse zal beter kunnen geschieden als we beschikken over een adequate *persoonlijkheidstheorie*, zeggen we. Deze hebben we echter (nog) niet. Het is een vraag in hoeverre we haar moeten missen. Hangt deze lacune ook niet samen met de disparaatheid van menselijke zelfverwerkelijking? Hebben we wel ooit beschikt over zulk een adequate theorie, in de zin van empirisch gefundeerd? Want dat willen we toch. We ontkennen hiermee natuurlijk niet dat we nog kunnen vorderen bij het integreren van onze empirische bevindingen tot een voorlopige visie. We willen enkel het woord adequaat afzwakken. Een sluitende persoonlijkheidstheorie lijkt niet haalbaar in een wereld, die we tot een snel veranderende hebben gemaakt. Zij zal voortdurend mee evolueren.

Omdat de categorie van het behoren minder op voorhand vastligt naar haar inhoud, noch verschijnt los van ons totale project van zelfverwerkelijking, moeten we dikwijls opnieuw zoeken naar het concrete geheel van behoren, waardoor een circumscripte groep zich aangesproken voelt. Het behoren legt zich echter niet aan ons op als een monoliet, maar middels *vele categorieën*. Alle eisen op eigen wijze – vaak in samenhang met elkaar – onze verantwoordelijkheid op. Hollingworth onderscheidt er tien (166). Het is een voorlopige lijst; zij is voor uitbreiding en nuancering vatbaar. Hij meent echter dat ze goed bruikbaar is voor een betere kijk op de ontwikkeling van ons moreel inzicht. Hier volgen de categorieën. De imperatief kan op ons afkomen als een logische conclusie uit bepaalde premissen (oughts of inference), een eis tot aanvulling (oughts of completion), een kwestie van esthetica of smaak (oughts of beauty), een voorschrift van sociaal welzijn (oughts of welfare), een praktisch belang (oughts of utility), een ethisch religieuze eis (oughts of duty), een code van persoonlijke veiligheid of hygiëne (oughts of safety), een gewoonte (oughts of custom), een kwestie van recht en billijkheid (oughts of justice), en een wet (oughts of legislation). De meeste van onze handelingen worden nu gedragen door meer categorieën van behoren in een bepaalde rangorde. Deze

rangorde hangt af van leeftijd, opvoeding, intelligentie, en culturele achtergrond. Wat de leeftijd betreft meent hij te mogen concluderen dat elf- en twaalfjarigen het meest de categorieën veiligheid, gewoonte en wet aanwijzen als de basis van verplichtingen; de vijftien- en zestienjarigen blijven de gewoonte belangrijk vinden, maar de categorie recht en billijkheid wint het van die van de wet, en de categorie veiligheid moet onderdoen voor die van esthetica en smaak. De twintigjarigen blijven de laatste categorie belangrijk vinden maar de eisen van recht en gewoonte worden gesubordineerd aan nuttigheid en logisch besluit. Het betreft hier studerende jeugd. Het gaat ons hier niet zozeer om de waarde van dit onderzoek. De procedure wijkt wezenlijk niet af van de poging van Fernald, met alle bezwaren hieraan verbonden. We vermelden alleen de visie van Hollingworth omdat zij tracht te concretiseren en te ordenen wat allemaal ondergebracht kan worden in termen als behoren of goed en kwaad. En bovendien hoe afhankelijk de inhoud is van het totale veld van zelfverwerkelijking, waarin we actu betrokken zijn.

De inhoud van het behoren wordt nader bepaald door de inter-subjectieve relaties, door de dynamismen van de groep waartoe de individuen zich bekennen, door de basiswaarden welke in de groep functioneren, door de rangorde van doeleinden welke aangehouden wordt, door de rol of taak welke de leden op zich genomen hebben, door de sociale normen welke omgang en inzet reguleren en door de persoonlijke criteria welke door dit alles heen spelen. Dit alles maakt het noodzakelijk dat we onze samples exact kiezen, vele toegangswegen proberen om de *complexe samenhang* waarin het morele functioneren geschiedt, nader te concretiseren en voorlopig bescheiden verwachtingen erop na moeten houden. Vooral de bestudering der taak- en werkervaringen lijken vooralsnog een handzaam uitgangspunt om het verantwoordelijkheidsgevoel naar zijn vele dimensies te peilen. De nieuw verworven functies en vaardigheden bepalen sterk de verandering in de beleving der waardenhiërarchie (149+150).

Samenvatting

Zowel de structuurverandering in de samenleving alsook de ontwikkelingen in de psychologische theorievorming wijzen een nieuwe

trend aan voor de verdere exploratie van het geweten. De dynamiek en pluriformiteit van onze westerse samenleving dagen de mens steeds meer uit tot grote flexibiliteit en selectieve openheid, tot het opnieuw opsporen van vaste gedragskaders per groep en per situatie. Het geweten krijgt daardoor een sterk dynamisch en relationeel karakter. De theorieën over zelfrealisatie en de grote aandacht voor de sociale dimensies ervan, bieden het wetenschappelijk kader voor een verdere uitdieping van onze kennis over de functie der moraliteit in ons gedrag. Deze uitdieping is theoretisch van belang én noodzakelijk voor het psychisch welzijn van de mens, in de nabije toekomst. We zullen niet enkel de factoren moeten opsporen welke de flexibiliteit en de selectieve openheid belemmeren, maar nog meer degenen, welke deze bevorderen en stimuleren. Met deze kennis kunnen wij de mens meer toerusten in zijn morele bekwaamheid voor de toekomst.

B. Fasen van behoren

De psychologie van het geweten concentreert haar onderzoek op de vraag naar de ontwikkelingsniveau's in de *jeugdfase*. De verklaring van deze beperking is niet moeilijk (172). Vooreerst zijn er een aantal pragmatische motieven geweest. Klinisch-medische, heilpedagogische en didactische noden bij jeugdigen hebben het onderzoek naar de moraliteit op gang gebracht. Verder bepaalt de inhoud van de term 'ontwikkeling' de reikwijdte van onze aandacht. Wanneer men de genese ziet als een biologisch-psychologisch parallelisme, kan er na de maturiteit geen sprake meer zijn van verdere doorgroei. Tenslotte is de exploratie van de levensloop nog afhankelijk van de socio-culturele waardering, welke bepaalde fasen krijgen. Welnu, op dit punt hebben de jeugdfasen de wind mee (gehad). De psychologie van de morele genese heeft op eigen wijze de beperkingen in aandacht versterkt. Aanvankelijk gaat zij immers uit van de vóóronderstelling dat gedrag en beleven der volwassen moraliteit voldoende bekend is. Hoogstens moet men de inzichten der 'sittliche Führer' objectiveren in categorieën, welke dan verder meetlat kunnen worden voor de volwassenen der toekomst.

Niemand twijfelt eraan dat er niveau's van morele rijpheid bestaan. Inhoud en omvang zijn echter niet gemakkelijk te preciseren. Hier keert een algemeen vraagstuk uit de ontwikkelingspsychologie terug. Ontwikkeling is een *beweging*, welke niet summatief te verklaren valt. De indelingen in de levensloop worden aangebracht vanuit verschillende criteria. Men kan centraal stellen de veranderingen in het kennen, streven of wereldbeeld. Men kan ook de groei naar meer taakbereidheid of zelfs de kalenderleeftijd als indelingscriterium aanhouden (30). Auteur of 'school' hebben hun min of meer gefundeerde voorkeur. Indelingen of fasen zijn feitelijk soms vergaarbakken voor samenhangende beschrijvingen van gedragswijzen. De samenhang wordt telkenmale gecreëerd vanuit het punt dat men in het totale ontwikkelingsverloop het meest centraal ziet.

Nu hebben we in deel I gezien hoe in de gewetensontplooiing alle persoonsaspecten gebundeld worden tot moreel besef en beslissing. Het geweten is een kernmoment uit de totale persoons-

ontwikkeling, dat alle overige momenten doortrekt en op eigen wijze dynamiseert. Het is dan ook niet voor de hand liggend één van deze momenten tot criterium van indeling te maken bij het aanwijzen der morele niveau's. Het geweten wordt echter ook aangesproken 'van buiten'. Middels de situatie waarin het individu verkeert komt immers de vraag naar morele inzet iedere keer op andere wijze binnen. Welnu, er zijn enkele grote overgangen aan te wijzen in de levensloop van de jeugdige, waarbij een nieuwe *pedagogische situatie* een andere gewetenswerkelijkheid oproept. We bedoelen die overgangen welke met 'Gestaltwandel' aangeduid worden. Tot ongeveer zes jaar ontstaat het veld van moreel appél binnen de gezinshorizon. Vanaf deze leeftijd treedt het kind voor het eerst in een eigen maatschappelijke wereld: de school. De school is een uitdaging tot oriëntering op een ruimere wereld dan thuis geboden kan worden. Na de lagere school begint de samenleving het kind langzaam binnen te voeren in het domein der persoonlijke zelfstandigheid, zoals deze zich kan manifesteren in beroeps- en partnerkeuze en meer in het algemeen in een eigen hiërarchie van waardenbeleving. De grote verandering in pedagogische situatie heeft niet plaats los van de verwachting dat het kind ook toe is aan een nieuwe dispositie tot morele regulatie. Dit zal nog blijken wanneer we direct een samenvatting pogen te geven van de voornaamste bevindingen.

Elke indeling is een *betrekkelijke* zaak. Zij is een hulpmiddel om vat te krijgen op het totale verloop. De betrekkelijkheid wordt nog onderstreept door de sociaal-psychologische varianten in de ontwikkeling. 'Kind' en 'jeugdige' zijn immers verzamelbegrippen. Voor zover uit het onderzoek bekend, zullen wij op deze varianten wijzen. De laatste grond voor de relativiteit van elke indeling is echter de eigen vrijheid van het individu om zijn levensgang zelf te bepalen. Deze vrijheid is echter nooit absoluut. Zij is gebonden aan een bepaald fasenverloop, dat in al zijn contingentheid zich blijft opleggen als het normale stramien, waarlangs jeugdigen hun volwassen moraliteit bereiken.

We geven nu een schets van dit *normale stramien*, zoals dit uit de literatuur tot ons komt. En vermelden hierbij de ontwikkelingspsychologische gegevens, welke voor het verstaan van dit stramien noodzakelijk zijn.

Het kleine kind

Het kind treedt vanaf het begin in een wereld, welke hem uitnodigt tot eigen stellingname. Hoe dit proces door verschillende functionele verhoudingen kan plaats vinden, hebben we voldoende geïllustreerd in deel I. Smaak- en tastzin, behoefte en driftervaring, gevoelens en zelf-identiteit dragen alle op hun wijze bij tot een eerste 'Wert-fühlen' en ver-antwoording. Of men de morele ontluiking in de eerste drie levensjaren wil betitelen met pre-moreel, hangt af van het niveau van moreel gedrag en beleven, dat men wil kiezen als 'eigenlijk' begin der gewetenservaring (96+198). Er is op zich geen bezwaar tegen het gebruik van de term pre-moreel, mits hij maar niet gelijkgesteld wordt aan a-moreel of anti-sociaal.

De kennis der moraliteit in *de eerste levensjaren* is niet systematisch vergaard. Wij moeten haar putten uit incidentele pedagogische observaties en door extrapolatie vanuit meer gevorderde levensfasen (339+324+252+326). Van belang wordt vooral geacht de goede gewoontevorming en gezonde affectieve relaties. Zij worden gezien als onderbouw en realiteit van een aangepast moreel gedrag op latere leeftijd. De samenhang echter tussen deze vroeg-kinderlijke dressaten en de latere niveau's van verantwoordelijkheidsbesef is nog volop in studie. Wanneer zijn gewoonten echter vrijheid-scheppend? Het belang van gezonde affectieve verhoudingen is vooral onderstreept door de bestudering van het hospitalisatie-syndroom. Echter ook hier zitten we nog met vragen, evenals we nog weinig exact weten over de interdependentie van gewoontevorming en affectieve geborgenheid, casu quo ongeborgenheid. Men hoeft de trends uit het onderzoek van Grinder maar te herlezen om te beseffen hoe complex deze interdependentie ligt (p. 153). Men gaat er vrij algemeen van uit dat er min of meer significant verband gelegd kan worden tussen de ervaringen rond spenen, zindelijkheidsdruisuur, én de intensiteit der schuldgevoelens op latere leeftijd. Ook andere opvoedkundige praktijken – disciplines – zijn van invloed op het toekomstig normbesef en de weerstand tegen bedrog (4+136+252). De sociale gelaagdheid werkt hierbij als een variabele. Kinderen uit de middenklasse tonen meer innerlijke onzekerheid over de normen, dan kinderen uit de

arbeidersklasse (252). Toch plaatst Hofstaetter bij deze resultaten de waarschuwing dat zij wellicht opgaan in Europese en Noord-Amerikaanse verhoudingen. Voor Japan bijvoorbeeld, kan hij deze verbanden niet aanwijzen (164).

Onderzoektechnisch zijn deze verbanden moeilijk te vatten. Wat is een gezonde of ongezonde affectieve sfeer? Wanneer is een zindelijkheidsdressuur streng of niet? Hoe is het verband tussen beide? Een zogenaamde strenge dressuur kan immers vallen binnen gezonde en ongezonde relaties. Andere vragen betreffen het schuldgevoel. Wanneer is dit reëel of irreëel? In hoeverre wordt het schuldgevoel geraakt in de testsituatie? Operationalisatie van al deze kwesties vergt nog uitzuivering van onze vraagstelling. Wanneer we ook al statistisch correlaties kunnen leggen tussen gewoontevormingen in de eerste levensjaren en latere vormen van schuldbesef, hebben we nog geen uitsluitsel over de feitelijke factoren en de samenhang welke deze correlaties bewerken en consistent houden. Zij prikkelen wel tot nieuwe hypothesen om het veld der variabelen aldus beter te leren overzien.

In elk geval bevestigen de resultaten de opvoedingswijsheid dat de categorie van het behoren vanaf *het begin* werkzaam is. Vóórdat er sprake kan zijn van expliciet regelbesef, beginnen bij het kind reeds de normen vorm te krijgen. Het heeft er immers behoefte aan dat alles 'in orde' is: 'als de nacht komt moet men slapen'! Het begint bovendien zichzelf te ontdekken als een persoonlijk centrum, een 'subjectieve macht' (94). Een ontdekking, welke vooral bevorderd wordt door toename van zijn motorische actieradius en spraakvaardigheid. Zijn sterk vitaalgekleurde levensbehoeften drijven hem naar een eerste bemeestering van zichzelf en omgeving, waarbij het reeds het conflict ondergaat tussen zijn gehechtheid aan vaste gedragsschema's én het verlangen naar verdere exploratie van zijn levensruimte. Lust en onlust, veilig en onveilig bepalen de gevoelshorizon van deze eerste bemeestering. Zij differentiëren ook het relatie-veld tot de personen uit de naaste omgeving, met name de moeder. Deze zijn van het grootste belang voor de ontluiking der eerste morele grondgevoelens, omdat in de eerste jaren het kind geen andere identificatie-objecten binnen zijn bereik heeft. Het kind is voor de ordening van zijn leven aangewezen op hun lijfelijke presentie. Deze presentie is zijn veilig hou-

vast, wanneer het zich verliest in zijn omgeving, of benauwd is hiertoe over te gaan.

De verkenning der wereld vanuit eigen behoeften, maakt immers kwetsbaar. Het kind is nog niet toe aan afspraken welke ook buiten de concrete aanwezigheid van de ouderen aangehouden worden. In zijn zucht tot exploratie kan het gemakkelijk over zijn eigen grenzen heen schieten. Het kan echter evengoed uit angst hiervoor binnen zichzelf opgesloten blijven. Gezonde gewetensontluiting in de eerste jaren vraagt om consistentie-discipline en goede affectieve relaties. Met name in het spelen vindt het kind de gelegenheid zijn eigen mogelijkheden en grenzen te verkennen. Daar werken immers geen expliciete ordeningsprincipes, maar leidt de affectieve verzadiging of frustratie tot de eerste structuren in de onderlinge verhoudingen en tot de eerste hiërarchie in de waardenbeleving. In het spelen ontwikkelen zich fundamentele ordeningspatronen: symmetrie, rythme, socialisatie (regelspel), distantie (rollenspel) (306).

Tegen het einde van het derde jaar zet de *kleuterperiode* in. Men kan stellen dat hiermee een nieuw niveau van moraliteit doorbreekt. Sommigen leggen zelfs bij deze leeftijd het begin der gewetenservaring. De motivering zoekt men in de aanvang van het regelbesef. Het kind gaat ontdekken dat er een aantal zaken niet door de beugel kunnen. Inderdaad is er vanaf deze leeftijd meer werkzaam dan de smaak voor de regelmaat. In de speelse verhouding tot de werkelijkheid ontstaan de eerste vormen van onderschikking aan de eisen van de groep en respect voor regels. Deze vormen vertonen echter nog weinig constantheid. De regels worden tussen twee en vijf jaar dikwijls egocentrisch aangewend. Het kind speelt wel met anderen samen, maar doet dit toch als het ware alleen. Een echte spelpartner is zeldzaam (278). Het senso-pathische spel is geliefd (360).

Het kind krijgt in dezelfde tijd weet van zijn persoonlijke identiteit en dus ook van zijn oppositie tegenover degene, die het niet is (205). De koppigheidsbelevissen zijn symptomatisch voor eigen stellingname en gezichtspunt. In de wij-verhouding ontstaat een zekere distantie. Het ik-bewustzijn neemt toe. De eerste differentiatie in de ik-gij relatie eveneens. De dingen worden meer

bezien naar hun hanteerbaarheid. Vandaar de vragen naar het waarom en het wanneer der feiten.

De identificatie-figuren zijn gezinsleden of anonieme buitenstaanders (363). De autoriteit van de vader wint aan betekenis. En de kleuter is veel gelegen aan de sociale acceptance. Dit is een motief, waarom hij volwassenen imiteert, hetgeen in de eerste rollenspellen duidelijk wordt. Soms probeert hij zelfs de sociale acceptance uit. Hoever zal de volwassene hem dulden, wanneer hij tracht stout te zijn. Of hij zoet of stout, lief en niet lief is, vindt hij van wezenlijk belang. De veiligheid van zijn wereld is ermee gemoeid. 'Jij bent stout' of 'jij moet' worden voor hem een concreet appèl van het gezag. Een overtrokken conformisme aan de sociale verwachtingen kan zelfs uitgelokt worden door ongenueanceerd hanteren van lof en afkeuring, van beloning en straf. Jaloezie en afgunst, maar ook meeleven en afhankelijkheid worden vormen van sociaal bewustzijn.

Tegelijkertijd begint de persoon van de kleuter zich te differentiëren. Er breekt een eerste onderscheid door tussen van de ene kant lust, drift én wil, voornemen van de andere kant; een eerste besef van eergevoel en plicht. Dit alles maakt het mogelijk dat het kind zich gaat ervaren als oorzaak van verzet, waardoor schuldgevoel en berouw binnen zijn bereik komen. Het is echter allemaal nog maar een begin. Deze aanzet krijgt een eerste voltooiing in wat wij 'Gestaltwandel' noemen. We plaatsen deze tussen vijf en zeven jaar (380).

Vijfde en zesde levensjaar zijn voor de ontwikkeling der moraliteit een belangrijke fase (6). Het is de tijd waarin zich een duidelijke overgang voltrekt, welke wij aanduiden met 'kleine puberteit' en 'Gestaltwandel' (66+380). Het kind verliest meer en meer de trekken van de kleuter en wordt jongen of meisje. We kennen de overgangsverschijnselen. Voorhoofd en extremiteiten treden op de voorgrond in de lichaamsexpressie. Het kind tolt niet meer rond in de ruimte, maar het gaat deze lineair doorlopen. De wijdopen ogen maken plaats voor een selectieve en gerichte blik. Het vrij kunnen beschikken over lichaamsdelen en organen zet aan tot een confrontatie met opdracht en verbod (380).

Deze fase is in de historie der westerse mensheid altijd gezien als

aanloop naar een eerste formeel maatschappelijk engagement (20 + 242). Het kind wordt losgewikkeld uit de gezinsbeslotenheid en uitgenodigd tot een participatie aan de vorming tot maatschappelijke bekwaamheid en verantwoordelijkheid. Voor het zesde jaar verblijft het immers voornamelijk in de 'vrouwenvertrekken', waar het onbekommerd en vrij kan rond dwalen. Vanaf zes jaar – ongeveer – wordt het toevertrouwd aan 'vreemde' leermeesters (priester, paidos en slaaf), welke het oriënteren in de wereld buitenshuis. De opvoeding krijgt een institutioneel en 'mannelijk' accent. Tegenwoordig zeggen we: het kind wordt schoolrijp. Schenk-Danziger vat dit proces als volgt samen: 'Der Schulreife oder Schulbereitschaft ist ein psychologischer Wandlungsprozess vorausgegangen, dessen Ansätze sich bis ins vierte Lebensjahr zurück verfolgen lassen. In dessen Verlauf hat sich der Übergang von der sozialen und geistigen Egozentrizität zum Regelbewusstsein (K. Bühler), vom ganzheitlichen Erfassen der Gegenstandswelt zur Gliederungsfähigkeit (Kern), vom funktionalen Spiele zur Werkreife (Ch. Bühler), und damit zur Zielgerichtetheit des schöpferischen Spieles, von magisch-prälogischen zu den ersten Ansätzen des operativen Denkens (Piaget), von der willkürlichen Setzung zur Entnahmefähigkeit (Ch. Bühler), von der triebhaften Bedürfnisbefriedigung zu situationsangepassten Triebverzicht und im körperlichen von der Kleinkindform zur Schulkindform (Zeller) bis zu einem gewissen Grad vollzogen' (320, 219). Het proces voltrekt zich tot op zekere hoogte. Dit maakt de fase labiel en vult haar met *contrasterende aspecten* en disharmonieën (30, 145). We noemen er enkele.

De wereld krijgt weliswaar een meer realistisch karakter, de kennis wordt zakelijker maar tegelijkertijd blijft het kind door emotionele labiliteit onderworpen aan magische geesteshoudingen. Dit blijkt onder andere uit zijn grote interesse voor sprookjes en kinderverhalen. Ook al wil het zich deze reeds eigen maken, de identificatie-behoefte bepaalt nog grotendeels de belangstelling (382). Het komt tot de onderscheiding van figuur-achtergrond, van rechter- en linkerhand, tot constantheid en proportie in waarneming en tekening, en toch blijven zijn groeperingen sterk afhankelijk van concrete saamhorigheidscriteria als kleur, ruimtelijke associatie, en uiterlijke gelijkenis (346). Fantasie en analogie kleuren zijn wereldbeeld, waardoor zijn geheugen een beperkte gids blijkt. En

zijn dromen wemelen van contrasten. Vriendelijk – afschrikwekkend, engel – boze geest, slecht – goed (126, 14.147). De realiteit is nog vol van fantaserende trekken. Het kind maakt een 'Erregungs-' of 'Lösungs-phase' door, waardoor zijn spraak zich meer kenmerkt door actie dan door kwaliteitsuitingen (66). Hoewel het toekomt aan een gesystemiseerd taalgebruik, is zijn belevingsrijkdom groter dan zijn woordenschat (217, 57). Vandaar zijn 'Sprachnot' en vraagdrang, welke in stotteren kan converteren.

De zesjarige is verder nog een spelend kind. Het spelend omgaan met de wereld verlicht haar verplichtend karakter. Maar ook hier zien we vele wijfelingen. Van de ene kant boeien de sensopathische 'Hingabe' spelen, tegelijkertijd krijgt het oog voor het illusieve karakter van de omgang met de wereld. In fantasie- en rollenspel hanteert het deze omgang, al kost het hem nog moeite om zich aan zijn rol te houden vanwege zijn gebrekkig identiteitsbesef. De constructie of 'Gestaltungs' spelen winnen aan consequentheid en afronding, maar mislukken nog voor en na door gebrek aan stabiele concentratie (360 + 306 + 61).

Taak- en probleembewustzijn nemen snel toe, maar veroorzaken ook kortsluiting (330). De zesjarige staat afwachtend en wijfelend tegenover zijn opdrachten. Een dieper persoonlijkheidsbesef breekt door. Wat is mijn kunnen en taak, wordt een vraag. Kritiek op prestaties wordt moeilijk verwerkt. De sociale relaties zijn nog kwetsbaar. Vaak zijn ze egocentrisch gekleurd. 'Lief' en 'niet-lief' worden uitgespeeld in de onderlinge verhoudingen. Het contact met de leeftijdgenoten neemt overigens sterk toe en werkt correctief op inzet en onderlinge verhoudingen. Oog en hand zijn functioneel nog nauw verbonden. Het 'wat' wordt sterk bepaald door wat je ermee doet.

De aard van de fase – zojuist geschetst in enkele lijnen – bepaalt vanzelfsprekend de *gewetensontplooiing*. Snijders vat aldus samen: 'Morele zelfkritiek treedt niet alleen slechts incidenteel op, maar mist bovendien zowel scherpste van onderscheiding als diepte. Het onderscheid tussen handeling en bedoeling is bij velen wel aanwezig, maar het is onhelder en wordt telkens weer vergeten; de onderscheiding der verschillende vormen en graden der verkeerdheid is uiterst onvolmaakt. Het schuld-bewustzijn is voorbijgaand

en van veel bijkomstige of toevallige factoren afhankelijk' (330, 271). Significant zijn in dit verband de bevindingen omtrent de leugen. De leugen zou pas in deze jaren mogelijk worden (15 + 161). Meer auteurs onderstrepen echter dat de leugen gemakkelijk verwisseld wordt met vergissing of 'lelijk woord' (21 + 278 + 363 + 62). Het kind komt bovendien gemakkelijk tot de pseudo-leugen, doordat het fabuleert uit eerezucht of om schuld af te schuiven. Liegen is wat niet passend of onwaar is voor de volwassenen (15 + 75). Evenzeer blijft het onderscheid tussen opzettelijk en niet-opzettelijk moeilijk. Het onderzoek omtrent het onderscheid tussen bedoeling en effect der handeling, maakt duidelijk dat deze fase het effect over het algemeen zwaarder laat wegen dan de intentie. We hebben er echter al op gewezen dat de experimenten vaak suggestief dit resultaat beïnvloeden. Uitmaken wat het ergste is: vijftien koppen laten vallen per ongeluk of één met opzet, is (voor het kind) een ongewoon dilemma.

Men twijfelt er verder niet aan dat de zesjarige een sterk regelbesef heeft, maar ook dat hij nog niet de volle zin van de regel onderkent en opvalt door precisie en stroefheid in de toepassing. Tegelijk zwakt men het heteronome karakter, dat Piaget aan dit besef toekent, enigszins af. Het zogenaamde heilige respect dat het kind in deze fase heeft voor alles wat van de oudere komt, haalt het niet altijd. Het kind begint de morele imperfectie van zijn ouders te ontdekken. In zijn rechtsbewustzijn staat de vergeldingsbehoefte nog primair. Het kind wil in een primitieve trots zijn kracht waar maken tegenover zijn leeftijdgenoten, waardoor het kan vervallen in a- (anti) sociaal gedrag. Zijn moed is meer van vitaal psychische aard: 'Der eigentliche Kern des kindlichen Ethos liegt in den psychofysischen Wachstumkräfte' (112, 103).

De toekomstgerichte instelling neemt echter toe: voornemen, berouw, straf en beloning spelen in op de zelfverwerkelijking. Het waardenprofiel der ouders wordt inspirerend. De functionele moraal begint plaats te maken voor een waardenmoraal. Aan dit proces kan een gezond Ueber-Ich positief meewerken. Het bevordert de aanpassing en fungeert als afweermechanisme tegen premature driftontladingen. In het Ueber-Ich zit een instinctief moment van zelfkritiek.

De vijf- en zesjarigen staan voor een eigen morele ontwikkeling. Deze is echter een *broze zaak*. De nieuwe mogelijkheden welke er zijn, kunnen gemakkelijk omgebogen worden tot scheefgroei. Daarom is de goede verstandhouding in deze labiele overgangsfase van het grootste gewicht. En verder een genuanceerd inzicht in de betekenis der kinderlijke uitingen. We noemen er enkele. Wat voor de volwassenen nieuwsgierigheid is, kan voor dit kind gezonde exploratiezucht zijn. Wat de oudere ijdelheid noemt, is dikwijls niets anders dan het zoeken naar een kwalificatie der ouders, wat hij als hoogmoed betitelt, is slechts ontwakend zelfbewustzijn. Wanneer het kind bestraft wordt enkel naar het effect van de daad, kan het voorkomen dat inzicht in de motieven van zijn handelen tegengehouden of misverstaan wordt. Wanneer het zijn taak niet aankan, komt dit dikwijls door tekort aan duidelijk overzicht of gebrekkige identificatie. Wanneer het kind opvalt door vroeg-wijsheid, kan dit het begin zijn van een inauthentiek moreel besef. Wanneer het al te opvallend zijn best doet, kan dit meer te maken hebben met bezweren van magische krachten, dan met stabiel doorzettingsvermogen. Het kind is wat het zich voorstelt te zijn, maar zijn beeld is nog onvoldoende geled en discontinu. Het is emotioneel labiel, zeer gevoelig voor lof en afkeuring (126). Het wil de wereld der volwassenen wel binnenstappen, maar is er te klein voor. De volgende fase zal hem hier weer iets dichterbij brengen.

Het schoolkind

Uit onderzoekingen met de Wartegg-teken-test komt Sacher tot de volgende schets van het *schooltype* kind (307). Het kenmerkt zich door een spontane en zakelijke bereidheid om zich tot de werkelijke wereld te wenden. Het wil deze tot zich nemen door invoelingsvermogen en observatie. Het heeft een bewust gewilde en gefixeerde aandacht, een geconcentreerd uithoudingsvermogen en de tendens om een opdracht vast te houden. Het is leergevoelig voor vormen en tracht de betekenis der eigen persoonlijke vormgeving te schatten. Het voelt zich bekwaam tot een gedifferentieerde structurering der werkelijkheid. Het doorsnee-kind bereikt deze functionele vaardigheden pas rond zeven jaar. Enkele gegevens. We zien meer creativiteit en preciese detaillering in het tekenen.

De taalstijl verzakelijkt en wordt concreet, aanschouwelijk. De dingen verliezen aan uitdrukkingskarakter en krijgen categoriale betekenis vanuit de gebruikswaarde. De tegenstelling tussen 'eigen wil' en 'plicht' neemt af. Het schoolkind kan zich bewust iets opleggen – realiteitsprincipe. Het gedrag krijgt een meer wilsmatig karakter. De beantwoording der vragen van de maatschappij doen de microperiodische processen – bijvoorbeeld de rythmische expressies – meer op de achtergrond treden (224). Het kind wordt rijp voor prestaties in competitie. Het kan sportief verliezen. Het illusieve spel staat centraal. De groei wint aan ordenende kracht. De dingen en mensen krijgen een plaats toegewezen vanuit de groep, minder affectief beladen. Rol- en taakbewustzijn nemen snel toe. Het schoolkind laat zich niet meer zo gemakkelijk afleiden door bijkomstige feiten. Het leert onderscheidingen aanbrengen, en kan vergelijkingen maken en selecterend kiezen (85).

De leef fase van het schoolkind is nadrukkelijk onderwerp van onderzoek geweest in de psychologie van het *geweten*. Zij conditioneerde een eigen niveau van morele ontwikkeling. We vatten de voornaamste trends samen. Het meest opvallend is wel de voortschrijdende materiële differentiëring van goed en niet-goed. De zedelijkheid krijgt zogenaamde objectieve structuren (357). Terwijl het ervaringsveld zich snel uitbreidt, nemen immers ook 'de jaren des onderscheids' toe. Dit onderscheid is weliswaar nog complex. Aanvoelend en overtuigd weet hebben van goed en niet-goed lopen nog door elkaar (6). Bovendien verschilt het onderscheid per gebied. Het kan reeds duidelijk inzicht hebben in bepaalde ordeproblemen thuis en falen voor dezelfde taak op school. Ook de materiële differentiëring kent weliswaar nog weinig innerlijke samenhang of hiërarchie. De moraliteit van het schoolkind is mozaiekachtig van aard (79). Zij voltooit zich in het al of niet naleven van een bonte verzameling praktische gedragsvoorschriften. Het geweten is associatief-pragmatisch, wordt meer ervaren als een mengelmoes van een aantal concrete en zakelijke bindingen dan als een chronische inzet.

Inhoudelijk spelen een voorname rol de vergripen tegen de orde – katekwaad, al of niet gepaard met agressieve uitingen – tegen de eerlijkheid en rechtvaardigheid (84+194+209). Bij de

morele gezindheid treden op de voorgrond gehoorzaamheid, zakelijk rechtsbewustzijn en kameraadschappelijkheid. Het gezamenlijk verantwoordelijk gesteld worden voor een verkeerd gedrag van een groepslid, vinden de kinderen der lagere klassen meer vanzelfsprekend, dan die uit de hogere (254). In de eerste schooljaren worden de verschillende gezindheden nog onvoldoende onderscheiden. Zo verwisselt men gemakkelijk eerlijkheid met netheid of goedmoedigheid, rechtvaardigheid met medelijden, leugenachtigheid met gemeenheid (7+131).

Aanvankelijk is de zelf-introspectie nog beperkt en neemt de conformiteit aan de conventionele regels toe (238). Toch kan het schoolkind door meer gedifferentieerd inzicht reeds een zekere zelfcontrole opbrengen. De zesjarige kapseist nog gemakkelijk in 'stress-situaties', terwijl we hierbij op het schoolkind enigszins kunnen rekenen. Het kan beloven aardig te zijn. Het onderscheid tussen resultaat en motief is er reeds vanaf het vijfde levensjaar (40+75). De analyse van de gedragsmotieven komt overigens vóór het tiende jaar moeizaam en gebrekkig tot stand. De kinderen kunnen moeilijk formuleren wat hen bewogen heeft. Te gemakkelijk maken de onderzoekers onderscheid tussen de zogenaamde egoïstische, sociale, altruïstische en religieuze motieven (310+311+348+128+228+231+296+297). Het onderscheid is op zich al een moeilijke zaak. Daarbij komt dat de auteurs volwassen maatstaven hanteren als criterium. En tenslotte zien wij over het hoofd dat iets doen omdat je er zelf zijde bij spint, ook in de volwassen wereld een meer gangbaar motief is dan het zogenaamde altruïstische.

De identificatie-figuren breiden zich uit. Andere personen dan de huisgenoten met duidelijke status of beroep – vooral de onderwijskracht – gaan een belangrijke rol spelen (363). Toch blijft de moeder doorgaans fungeren als de voornaamste zedelijke garant (84+161).

Rond negen à tien jaar heeft er een duidelijke kwalitatieve verschuiving plaats in de gewetenservaring (39). De heteronome houding wordt genuanceerd door het begin van een nieuwe verinnerlijking. De kritiek op de opvoeder begint vaste vorm aan te nemen. Het geweten is niet meer strak autoriteitsgebonden. De toewending naar buiten wordt gerelativeerd. De moraliteit verliest

haar concrete zakelijkheid en begint ideële componenten te bevatten. Zij wordt meer verinnerlijkt en haar motivering minder bepaald vanuit de tastbare gevolgen dan vanuit de intentie (33+363).

Het schoolkind stoot rond tien jaar op een nieuwe wereld van moreel aanvoelen. Trots, verzet, schaamte, onzekerheid, angst en schuld nodigen uit tot een meer genuanceerde socialiteit. Het kind verplaatst zich gemakkelijker in het standpunt van de ander. De regelconformiteit wordt afgezwakt ten gunste van de saamhorigheid met anderen (247). Deze saamhorigheid blijft overigens nog een moeilijke opgave (79). De verinnerlijking van het schuldgevoel vergroot de kans tot eigen verantwoording, temeer waar het vrije taalgebruik sterk toeneemt (66). De socialiteit wordt meer van binnenuit gevoed – zelfbeoordeling – en dit maakt haar meer toekomstgericht.

Het formeel rechtsbewustzijn wordt gemilderd door billijkheids-overwegingen en wederzijds respect (278). In de eerste schooljaren is de straf nog veelal vergelding (14+312). Zij moet zo streng mogelijk zijn als afweer tegen eigen agressie. Zij wordt enkel geaccepteerd wanneer zij van de volwassenen komt. Langzaam-aan zien wij het kind losgroeien van zulke doemeffecten. Het gevoel, overgeleverd te zijn aan de machten van 'goed' en 'kwaad', neemt snel af (75). Straf wordt een kwestie van restitutie of nog verder een zaak van 'uitleg' (209). Liegen wordt gemeen zijn tegen de ander (278).

Ook hier is weer van belang dat we leren onderscheiden. Er zijn vele *camouflage-vormen* van geweten. We stippen slechts aan. De regelconformiteit kan de geldingsdrang versterken (170). Het schoolkind kan de schuld ontlopen in een trots op prestaties (4). Het kan haar ontwijken uit vrees voor te kijk staan (209). Het kan irreële schuldgevoelens erop nahouden uit angst voor isolatie of uit een overtrokken ik-ideaal. Ook bij schoolkinderen is motief en materiële effect niet altijd zuiver onderscheiden. Wanneer zij het motief willen beklemtonen zeggen zij vaker dat iets heel erg of heel gemeen is. Zelfs oudere schoolkinderen worden soms overstelpt door de vele indrukken, waardoor zij moeilijk overzicht verkrijgen.

Hoewel de trends – boven aangegeven – het morele gedrag van het schoolkind typeren, is de individuele afwijking toch groot, groter dan het verschil per klas (39). Ook is grotere consistentie in het morele oordeel gewaarborgd bij begaafde kinderen en klassen van hogere sociale milieus, terwijl de kinderen uit de lagere milieus hoger scoren in sympathie en tederheid (189).

De overgang van 'morale functionelle' naar de 'morale valorielle' schrijdt verder in de schoolfase. Tot ongeveer tien jaar domineert in de 'morale verbale' de opinie der volwassenen, terwijl op het gedragsniveau de meer autonome moraal reeds vroeger doorzet (288). Stadskinderen en meisjes zijn op dit punt weer eerder rijp dan dorpskinderen en jongens (150).

De *school* is een belangrijk instituut. Zij kan de waardenbeleving van het gezin relativeren of verstevigen. Zij kan het zelfrespect en het morele inzicht vergroten. Daarvoor moet zij echter een gezonde autoriteit etaleren en meer speculeren op de spontane creativiteit der pupillen dan op product en 'ingeblikte' cultuur.

De jeugdige

Rond twaalf jaar begint voor de jonge mens een derde periode op weg naar de volwassenheid. Zij kent verschillende etappen – voorpuberteit, puberteit en adolescentie. Het oudere schoolkind verschijnt ons nog dikwijls als een synthese van harmonie en kracht: 'l'enfant fait'. Het kenmerkt zich door een verstandelijke kritische waardering. Het is zich nog niet zo bewust van eigen intieme gevoelens, ligt dus ook minder met zichzelf overhoop dan met de buitenwereld. Toch zijn er reeds de eerste symptomen van een nieuwe levensfase (61). Het voelt zich door ingrijpende lichamelijke processen – twee – de Gestaltwandel – en door een ander appèl tot maatschappelijk engagement geroepen tot een nieuwe distantie ten aanzien van zichzelf en de wereld. Het moet door een productieve scepsis heen om zichzelf terug te vinden als bekwaam tot het uitzetten van een eigen levensproject. Vandaar dat in de morele ontwikkeling steeds meer centraal komt te staan actieve zelfbepaling, innerlijke zelfkritiek, levensopzet en contactwereld, vrijheid van zichzelf en zelfovergave. De jeugdige wordt geconfronteerd met de zedelijke grondhoudingen. Hij wordt gevoelig voor morele idealen. De gelegenheidsethiek wordt 'principiële'

ethiek. Althans, zo zijn de trends der bevindingen. Vatten wij meer gedetailleerd samen.

De eerste jaren van deze jeugdfase kenmerken zich door overgangsverschuiven. Er heeft een losweking plaats van de morele autoriteiten, welke tot dan toe bepalend zijn, ouders en onderwijskrachten der lagere school (302+363+198+209). De jeugdige voelt aan dat hij opnieuw op avontuur moet, maar overziet niet de consequenties. Hij wil de wereld opnieuw ondervragen naar haar zin, maar mist voldoende perspectief. Hij zoekt wel naar nieuwe autoriteiten, maar weet niet tegenover wie hij gezeglijk moet zijn. Zijn identiteit wordt opnieuw op de proef gesteld. Wij bedoelen met identiteit het besef dat wij in onze pogingen tot verdere zelfverwerkelijking niet vervreemden van onszelf, integendeel dat deze pogingen ons kracht verlenen tot het beschikken over een eigen leven.

Symptomen van deze ambivalente situatie zijn onder andere het onvermogen tot differentiatie in werkelijke en irreële schuldgevoelens (363+209). Onduidelijke lichaamservaringen – beven, bleek worden, sidderen – schrik om te bekennen en geïsoleerd te raken, schaamte en verlegenheid, twijfel en aarzeling, worden voor en na ten onrechte bewijzen van morele onaangepastheid. De onzekerheden welke hiervan het gevolg zijn, worden nu eens gecamoufleerd in vlegelstreken en onrustig gedrag, maar dan weer zoeken zij een nieuwe autoriteit in de zogenaamde bendemoraal (129). Deze ruimt een plaats in voor de uitwassen van uiterlijk machtsvertoon – ruwheid, leugen, geldingsbehoefte – en tegelijkertijd schept zij een onderlinge solidariteit, welke de wereld der volwassenen nog niet kan aanreiken, en welke voorlopige veiligheid biedt voor het onderweg zijn. De 'gewetens'onrust kan afvloeien over het gemeenschappelijk ik-ideaal, dat de bendeleider is. Ge-deeld leed is half leed. En collectieve schuld is bijna geen schuld meer (383).

Hun moraliteit is nog concreet en casuistisch gekleurd (161). Gezag en regel worden wel gerespecteerd, maar om sociale doeleinden. Het goede wordt vertaald in sociale eigenschappen: een 'good-fellow' moraliteit. Zij leven vooral na wat ouderen en leeftijdgenoten doen. De zelfdeterminatie wordt dan ook sterk bepaald

door participatie van lof of afkeuring bij het legitieme gezag. Zij is overigens nog vol van morele stereotypen, welke in kwalificaties als flauw, gemeen, mieters en keihard boven komen. Het afwegen van motieven is niet de sterkste kant van pre-pubers (198). Zij zijn eerder flodderig en passief waar het aankomt op schiftend oordelen. Meisjes maken deze schommelingen vroeger door en vallen dikwijls op door een zekere ingekeerdheid in deze periode, ofschoon zij in hun dweepzucht – vooral tegenover mannelijke idolen –, de innerlijke zelfkritiek trachten te overstijgen.

Rond het vijftiende levensjaar wordt de behoefte aan een eigen personaal geweten nog sterker. De jonge mens groeit naar een persoonlijke verantwoording van zijn doen en laten. Dit wordt mede begunstigd doordat hij zijn 'innerlijk' durft toe te laten als een eigen bezit. Hij onderkent zijn persoon als eigenwaarde, kiest zelf zijn identificatie-modellen en relateert hierbij anderen. Dit alles verloopt niet vanzelfsprekend. Contactstoornissen en twijfels ondermijnen zijn pogen om een vaste hiërarchie van waarden te verwerven. Dikwijls camoufleert hij zijn onvermogen door vele frasen. Zo verkondigt hij bijvoorbeeld luid dat zijn leeftijdgenoten niet sportief zijn, maar de toon verbergt nog eigen onzekerheid of zijn kritiek wel adequaat is. Hij staat opnieuw voor het conflict tussen morele standaarden en zijn 'Es-nähe'-strevingen, voor een integratie van orde-wetten en levens-idealen. Zo zal hij maatschappelijk op een behoorlijk niveau willen belanden, maar moeite hebben met het effectueren van de hiervoor noodzakelijke studietaken (198).

De waarde-oordelen hebben als criterium: goed of slecht voor het leven (94). Vooral de sociaal-ethische motieven, al of niet in religieuze categorieën ingebouwd, bepalen het morele gedrag ($363 + 302 + 228 + 194 + 322 + 161$). De jeugdige krijgt oog voor het onderscheid tussen schuldgevoelens naar aanleiding van de overtreding van bepaalde sociale normen en meer existentiële ethische tekorten: zijn bestaan wordt als wezenlijk onvolkomen ervaren en hij gaat begrijpen dat de opbouw van een moreel leven fundamenteel berust op het aankweken van innerlijke waarheid en trouw (43). Zulk een opbouw kan stoten op innerlijke weerstanden. Hij voelt de eis van de zedelijke idealen welke achter de alle-

daagse opgaven om verwerkelijking vragen. Zijn schuldbewustzijn reikt over de grenzen van de actuele tekorten heen. Hij krijgt er behoefte aan zich hierover te uiten en er iets voor in de plaats te stellen (79). De personificatie neemt snel toe en vergroot de distantie tegenover anderen en zichzelf. Hierdoor kunnen er nogal schommelingen optreden in de communicatie: terugetrokken – aandachttrekkend, gedwee – opstandig, beheerst – hartstochtelijk, toegewijd – onverschillig. Zij doet ook het type-verschil sterker uitkomen: introvert-cyclothym-pragmatisch.

In de *adolescentie-fase* zien wij een eerste stabilisering optreden. De jeugdige heeft het begin te pakken van een eigen aandacht voor de geestelijk-culturele inhouden van het leven. Hij begint zich vragen te stellen over de zin van het leven (94). Hij weet dat hij een eigen verantwoordelijkheid moet kiezen en dat dit kan door selectieve openheid. Deze autonomie wordt de graadmeter van morele rijpheid. Erikson heeft ons erop gewezen hoe deze autonomie een opgave kan zijn met zijn theorie over 'identity-diffusion' (96+ 176).

Overigens zijn de gegevens over de morele ontwikkeling in deze fase *schaars*. We herinneren er nog eens aan, hoe men in het verleden er doorgaans van uit ging dat deze ontwikkeling dan aan haar einde was gekomen. Wellicht is ook van belang dat de differentiërende invloed van de actuele samenleving in de late puberteit volop doorbreekt, hetgeen het onderzoek complexer maakt. Over de subculturele verschillen in moreel gedrag en beleven moeten wij het bij deze categorie nog hebben van de indrukken en vermoedens.

Natuurlijk is het beeld van de morele ontwikkeling van de jeugdige schetsmatig. En zijn practisch geen gegevens bekend over de invloed der persoonlijkheids-variabelen. Zo vindt Staal in zijn onderzoek dat de verschillen in moreel oordeel niet te herleiden zijn tot de factoren intelligentie, godsdienst, geslacht en milieu, maar vermoedelijk meer afhankelijk zijn van karakter en temperament (335).

Verder is van de jeugdige delinquenten bekend dat zij minder genuanceerd oordelen over de zwaarte van het delict (190). Maar ook dat zij hierbij gehandicapt zijn door een gebrekkig identificatie-apparaat. Ze zijn niet waarde-blind, noch rebelleren zij zonder meer. Zij blijven aanspreekbaar op bepaalde eilanden van waarde-

gevoeligheid, moeten echter eerst bevrijd worden van schuldgevoelens welke enkel gebaseerd zijn op dreiging en straf (289+84).

De morele groei blijft tenslotte een individuele zaak. Velerlei factoren kunnen velerlei effecten oproepen bij de jeugdigen. Of allen dezelfde weg afleggen, en of zij deze helemaal afleggen, is een vraag die men zonder lichtvaardigheid met nee kan beantwoorden. Wie hen kent uit de dagelijkse omgang of uit de overvloedige teener-literatuur, weet hoe zelfs de aanzet van de morele volwassenheid, zoals wij deze geschetst hebben, niet altijd gehaald wordt. Of dit in de latere levensfasen nog tot zijn recht komt? Hierover zijn we nog minder empirisch geïnformeerd. Wat voor rol gaan liefde, huwelijk en beroep spelen in de verdere morele ontwikkeling? Wanneer verkeert de expansieve levensthema's in een andere richting, eventueel een defensieve? Is er rond de veertiger jaren definitiviteit te constateren op alle terreinen? (61a). Neemt de communicatie-plasticiteit toe of af? Versterkt het eindsheidservaren het rijpingsmoment in de morele groei? Hier kan alleen voortgezet onderzoek uitkomst brengen.

Samenvatting

De samenvatting van de voornaamste trends in de morele ontwikkeling van de jonge mens heeft maar *beperkte waarde*. We onderstrepen dit nog eens. De gegevens waarop de trends gebaseerd zijn, zijn immers verkregen in uiteenliggende tijden, in sociaal disparate milieu's en met verschillende onderzoeksmethoden (276). De samenvatting heeft dan ook primair een oriënterend karakter. De ontwikkelingslijnen welke we geschetst hebben, worden echter zo algemeen in en buiten de experimenteel psychologische literatuur aangewezen, dat zij geschikte uitgangspunten kunnen vormen voor nieuwe valorisatie. De herhaalbaarheid in verschillende leefphasen – longitudinale onderzoeken – van dezelfde experimentele benadering bij een circumscripte groep van proefpersonen moet een vast onderdeel worden van deze valorisatie. Dit niet enkel om de verschuivingen per leeftijd te verifiëren, maar deze methode is eveneens vereist om het verschil der generaties te toetsen.

Uitzicht

De studie over de psychologie van het geweten moge ons overtuigd hebben, hoeveel implicaties de volwassen moraliteit bepalen. Inter-subjectieve relaties, zelfwaardering, structuren van persoonsontplooiing en zelfverwerkelijking beïnvloeden alle de mate waarin de volwassen moraliteit gerealiseerd wordt. In de balans van het experimenteel onderzoek en het perspectief voor verdere studie is gebleken hoe complex de analyse der condities is. De complexiteit moge echter niet onze toeleg verminderen om gedrag en beleven naar zijn morele aspecten nader te exploreren. Betere kennis van deze aspecten vergroot immers onze kans tot gewetensontplooiing en hierdoor tot meer adequate persoonlijkheidsvorming. Zij maakt ons tegelijkertijd gevoelig voor de talloze varianten van het gewetensfeit, welke we op nabije en verre afstand aantreffen. Deze gevoeligheid is des te meer vereist, naarmate we in mondiale lotsverbondenheid geroepen worden tot grotere tolerantie en flexibiliteit. Nog nooit is de gestalte van menselijkheid in zulk een verscheidenheid aan ons verschenen. Opdat niets uit deze verscheidenheid verloren gaat, wat de mensheid ten goede kan komen, zullen de wetenschappen in een gedeelde verantwoordelijkheid hun studies moeten voortzetten naar de morele ontwikkelingskansen van ons bonte universum. Het volhardend pogen zal wijzen naar de hoop op een betere mensheid, het tastend verder gaan bevrijden van stereo-typen in ons oordeel, het voorzichtig concluderen getuigen van ons respect voor het mysterie, dat ons aller leven blijft.

Het resultaat van psychologische studie kan ook bijdragen aan het antwoord op de vraag: wat is *volwassen moraliteit*. Zij is als vraag blijven liggen in deze studie. En niet zonder reden. We hebben immers gezien hoezeer het morele gedrag en beleven bepaald wordt door persoonlijke ontplooiingskansen en structuren der concrete samenleving. We kunnen zeker proberen te omschrijven wat wij verstaan onder volwassen moraliteit. Bijvoorbeeld: zij betekent dat we de ander in zijn vrijheid kunnen bevorderen; dat we niet van ons zelf willen vervreemden en toch ruimte kunnen laten voor het ongrijpbare moment dat in elke levenskeuze opgesloten ligt; dat we de ander en onszelf kunnen aanvaarden in eigenheid en vreemdheid; dat we ons uiteindelijk kunnen overgeven aan een macht welke ons menselijk kunnen overstijgt. Al deze om-

schrijvingen kunnen dienstig zijn, maar vragen onmiddellijk aan de psycholoog om concretisatie in de alledaagse leefwereld. Daar zal hij ontdekken op welke verschillende manieren het individu – de groep – tracht gestalte te geven aan de oproep tot volwassen moraliteit of deze probeert te ontwijken. Wanneer Archambault zich de vraag stelt aan welke voorwaarden de *morele opvoeding* moet voldoen, somt hij de volgende op (8, 113.114). Zij dient concreet en dynamisch te zijn. Zij richt zich op levensvitaliteit en creativiteit. Verdachtmaking moet haar vreemd zijn. Zij is erop bedacht lui conformisme op te heffen, evenals bedekt farizeïsme, zoals deze schuil kunnen gaan onder ritualisme en vooroordeel. Zij wil uitgaan van een concrete kennis der levensfasen en van respect voor persoonlijke vormgeving. Zij tracht het materiële en sociale kader te scheppen, dat de morele groei positief ondersteunt. Tenslotte tracht zij een klimaat van oprechtheid, vertrouwen en onderlinge intimiteit te bevorderen.

Zulk een opvoeding veronderstelt een *democratische cultuur van samen leven*. Daar wordt immers geopteerd voor 'een gemeenschap van vrije bevrijde of te bevrijden mensen' (51, 105). In de praktijk betekent dit voor ons onderwerp dat zij een gemeenschap zal moeten zijn waarin vele typen van moraliteit – onvolwassen en volwassen – een zorgzame aandacht krijgen. Allport concretiseert deze opgave als volgt (5). In de onderlinge verhoudingen moeten we proberen de assymetrie te boven te komen. Gehoorzaamheid moet gedragen worden door een zo groot mogelijke zelfbepaling. En Peters voegt er nog aan toe dat duidelijke keuze het verbod irrelevant moet maken, terwijl door zelfrespect de angst dient te verdwijnen (273, 291-391). Extreme sancties moeten vermeden kunnen worden, omdat hun effect langs de weg der verinnerlijking reeds veilig gesteld is.

Het democratisch ingestelde kind voelt zich veilig bij de groep. Het is meer onafhankelijk van de volwassenen, heeft sterkere weerstand en creatieve ambitie, is adequater ingesteld op samenwerking, overleg én selectiever in zijn plannen. De democratisch ingestelde opvoeder tracht zichzelf overbodig te maken, zoekt in constante zelfverheldering zijn reële betekenis voor de morele groei van zijn pupil, speculeert niet op zijn autoriteit *sèc*, maar op het impliciet doorgeven van morele impulsen middels overleg en team-

geest: 'learning is changed behavior' (109, 81). In conflictsituaties hoopt hij op versterking der morele beslissingskracht en niet op onderworpenheid. Wanneer hij onafheid of schuld moet constateren, nodigt dit hem uit naar een beter 'ik' te zoeken. Hij heeft weet van de beïnvloedingskansen voor de morele groei via school, beroep, massamedia en vrije tijd. Tegelijkertijd beseft hij dat ook zijn perspectief en deskundigheid van analoge structurele determinanten afhankelijk is. Zonder het respect te verliezen voor de eigen morele inzichten en beslissingskracht, erkent hij de eigen opgave van een komende generatie tot zedelijke volwassenheid. Aldus weet hij zich verbonden met verleden én toekomst door in *gedeelde verantwoordelijkheid* te zoeken naar hetgeen alle generaties wezenlijk bindt op weg naar morele zelfverwerkelijking.

Overzicht

Resumé

Literatuur

Overzicht

Rond de laatste eeuwwisseling begint de psychologie expliciete aandacht te besteden aan het morele gedrag en beleven. Deze aandacht neemt langzamerhand toe. Toch blijft zij nog tot op heden beperkt, wanneer we haar vergelijken met de veelzijdige exploratie der andere levensaspecten. Bij een eerste oriëntatie in de literatuur valt het op dat de studies sterk uiteenlopen in opzet, methode en resultaat. Bovendien hebben zij veelal een fragmentarisch karakter. Aanvankelijk is de apriori-instelling als zou de zedelijke ontwikkeling van de mens buiten het gezichtsveld van de psychologie vallen, een hinder voor een ruime exploratie. Naderhand blijkt dat vooral de complexe aard van het thema het onderzoek bemoeilijkt.

We hebben gemeend een eigen bijdrage te kunnen leveren aan de verdere voortgang van deze exploratie. En wel door een kritische oriëntatie te proberen in het geheel van psychologische vragen, welke bij morele zelfverwerkelijking aan de orde zijn. Onze studie is geen samenvatting van studie-resultaten tot op heden. Deze zijn weliswaar onmisbaar geweest ter informatie. Maar de opzet is hen te situeren en evalueren binnen een eigen aanpak.

Tot deze aanpak behoort vooreerst het ontwerp van een theorie, welke de grote samenhangen laat zien, waarbinnen de morele zelfverwerkelijking psychologisch functioneert: de psychologie der morele zelfverwerkelijking (Deel I). In het geweten ervaart het individu zijn betrokkenheid op de ander en zichzelf. Aan deze samenhang worden de twee eerste hoofdstukken besteed: het geweten als intersubjectieve relatie en het geweten als zelfwaardering. In het derde hoofdstuk analyseren we hoe het geweten een kristallisatie-punt is, waarin alle functies van het individu samen komen: het geweten als persoonsontplooiing. En in het vierde trachten we te verduidelijken hoe het geweten middels normen en gezindheden telkenmale aanzet tot een opnieuw vinden van zichzelf, tot een voorlopige concrete zelfpepaling: het geweten als zelfverwerkelijking. De ontvouwing van deze theorie biedt reeds gelegenheid om verschillende facetten van de gewetenservaring te beschrijven. Bovendien worden tegelijkertijd een aantal gangbare psychologische opvattingen over de morele zelfverwerkelijking kritisch gezien.

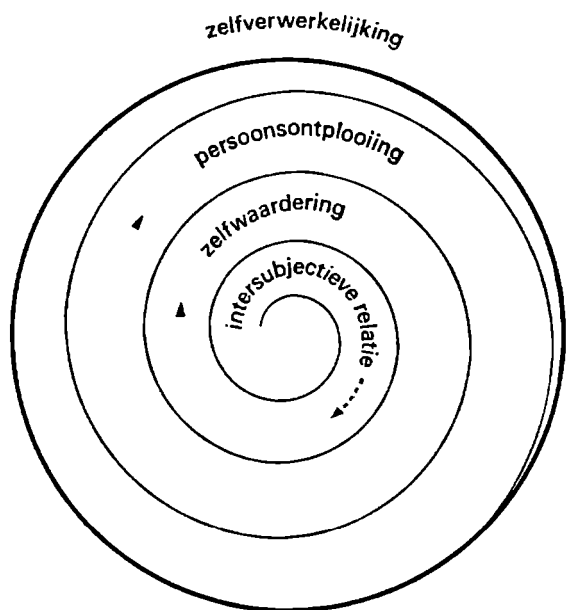
Het tweede deel heeft als titel: balans van het experimenteel

onderzoek. De grote lijn in de onderzoeken wordt opgezocht. Het voor en tegen der vele wegen om de morele zelfverwerkelijking experimenteel naderbij te komen, wordt gewikt en gewogen. Overeenkomstig het thema van onderzoek groeperen we de onderzoeken in vier categorieën: het zedelijk oordeel (normbesef), het schuldbewustzijn, het geweten (innerlijke morele beleving) en het morele gedrag (uiterlijke manifestatie van het geweten).

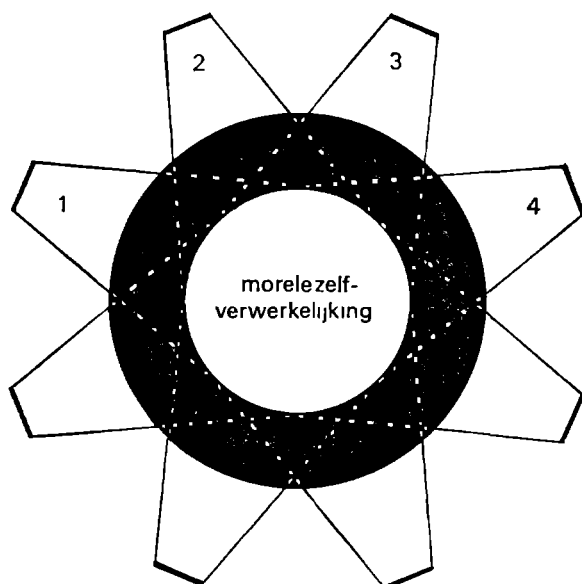
De theorie in deel I ontworpen, komt ons opnieuw van pas. Zij functioneert nu als interpretatie-kader van de verschillende experimentele benaderingen. De balans krijgt aldus een dubbele functie. Zij oriënteert kritisch in de pogingen, welke reeds zijn ondernomen om de morele zelfverwerkelijking te onderzoeken. Vervolgens kan zij de juiste vraagstelling voor de verdere exploratie bevorderen.

Het laatste deel heet: gedeelde verantwoordelijkheid. Wij geven hierin een perspectief voor de psychologie van de morele zelfverwerkelijking in de nabije toekomst, accentueren haar opgave. De resultaten van theorie en onderzoek – deel I en deel II – fungeren hierbij als achtergrond. De fundamentele hypothese waarop elke studie van het geweten psychologisch te herleiden valt, luidt: zedelijkheid is gedeelde verantwoordelijkheid. Zij is afhankelijk van milieu en omgeving en in het bijzonder van de leefphasen waarin het individu verkeert. Deze hypothese dient zich in onze tijd op eigen wijze aan. In twee hoofdstukken trachten we deze eigenheid toe te spitsen. In het eerste ('van censuur naar selectieve openheid') staan we voornamelijk stil bij de vraag naar flexibiliteit en selectieve openheid, welke de huidige westerse samenleving en de psychologische theorievorming centraal stellen voor de gewetensontplooiing. Het geweten krijgt een sterk dynamisch en relationeel karakter. In het tweede hoofdstuk ('fasen van het behoren') beschrijven we het normale stramien van zedelijke niveau's in de jeugdfasen. We benadrukken bovendien dat dit stramien het uitgangspunt moet vormen voor nieuwe valorisatie. De morele zelfverwerkelijking vanaf de puberteit tot aan de oude dag is psychologisch nog onbetreden terrein.

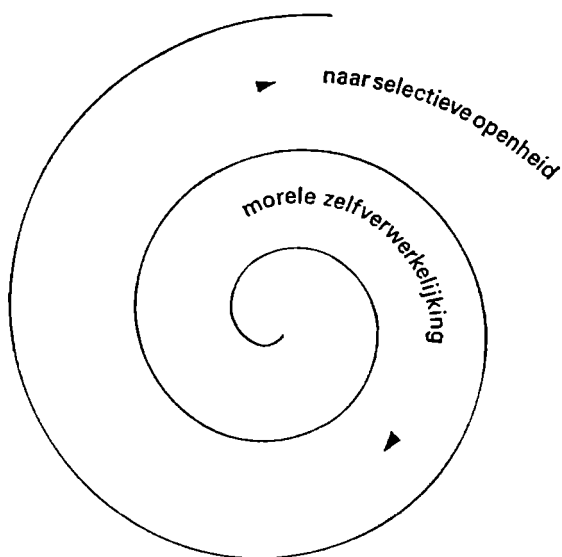
Tenslotte volgen hier beneden nog enkele schematische voorstellingen waarin we de hoofdzaken in een beeld trachten te vangen. De vertekening welk in zulk een weergave altijd besloten ligt, moge minder belangrijk zijn dan de verheldering welke zij wil aanbrengen.



De cirkel omvat de psychologie der morele zelfverwerkelijking zoals wij haar ontvouwd hebben. De morele zelfverwerkelijking is nauw verweven met onze totale ontwikkeling. Zij maakt er een kernmoment van uit. Vandaar dat zij hiervan wel te onderscheiden, maar niet te scheiden valt. Zij vormt van deze totale ontwikkeling een functioneel en dynamisch moment. De spiraal drukt tegelijk het moment van verwevenheid en dynamiek uit. De morele ontplooiing is een wordend feit, een leven lang. Vanaf het begin ligt zij gevat in – en is zij tevens manifestatie van – onze intersubjectieve relaties, zelfwaardering en persoonsontplooiing. Middels een confrontatie met normen en gezindheden komt zij telkenmale tot een nieuwe en voorlopige zelfbepaling.



Het experimenteel onderzoek rond de morele zelfverwerkelijking is vele wegen opgegaan. Talrijke onderzoekers hebben een eigen licht geworpen op het te onderzoeken terrein. Wij hebben hiervan een balans trachten op te maken. Wij hebben de vele pogingen samengebracht onder vier noemers: zedelijk oordeel, schuld bewustzijn, geweten (innerlijk moreel besef) en moreel gedrag. In de tekening zijn het de balanssegmenten welke van 1 tot 4 zijn genummerd. Natuurlijk zijn er ook andere groeperingen denkbaar, bijvoorbeeld vanuit de methode van onderzoek, of vanuit bepaalde variabelen als leeftijd en godsdienst. Deze andere mogelijkheden worden uitgebeeld door de niet genummerde segmenten. In ons overzicht hebben we geprobeerd niet alleen de grote lijn aan te geven in de onderzoekingen, maar tevens de samenhang in dit geheel te laten zien (de ring waarin de balanssegmenten elkaar overlappen). De theorie van deel I diende bij deze synthese als achtergrond.



Het perspectief dat wij ontvouwen onder de titel gedeelde verantwoordelijkheid trachten wij uit te beelden in een open spiraal. De huidige samenlevingsstructuur alsook de psychologische theorievorming vragen om een morele zelfverwerking, welke zich niet enkel kenmerkt door concrete gebondenheid aan groep en situatie, maar evenzeer door grote flexibiliteit en selectieve openheid. Gedeelde verantwoordelijkheid wordt gedeeld begrip en inzicht. Dit perspectief wordt ook manifest wanneer we de morele zelfverwerking als een moment van de levensloop zien. De samenhang van de verschillende leefphasen sluit in dat de morele zelfverwerking steeds verder voortschrijdt.

Résumé

Vers la fin du siècle dernier, la psychologie commence à s'intéresser expressément au comportement moral. Si cet intérêt s'est accru peu à peu, il demeure jusqu'à présent assez restreint, comparé à l'exploration multiforme des autres aspects de la vie. Celui qui entreprend de s'orienter dans la bibliographie, est frappé du fait que les études diffèrent fortement entre elles quant à leur projet, leur méthode et leurs résultats. Il s'ajoute qu'elles ont le plus souvent un caractère fragmentaire. Au début, la mentalité *a priori*, selon laquelle le développement moral de l'homme ne relèverait pas de la psychologie, a empêché une large exploration. Plus tard c'est surtout la nature complexe du thème qui rend les recherches difficiles.

Nous avons cru pouvoir contribuer au développement ultérieur de cette exploration, notamment par un essai d'orientation critique dans l'ensemble des questions psychologiques se posant au domaine de la réalisation morale de soi-même. Notre étude n'est pas un résumé des résultats obtenus jusqu'à présent: si ceux-ci ont été indispensables à notre information, nous avons voulu les situer et évaluer dans le cadre d'une approche personnelle.

Fait partie de cette approche, tout d'abord l'ébauche d'une théorie faisant apparaître les grandes corrélations à l'intérieur desquelles la réalisation morale de soi-même fonctionne psychologiquement: la psychologie de la réalisation morale de soi-même (Première Partie). C'est dans la conscience que l'individu éprouve ses relations avec autrui et avec soi-même. Les deux premiers chapitres de notre étude sont consacrés précisément à ces corrélations: la conscience comme relation intersubjective et la conscience comme estimation de soi. Au troisième chapitre, nous analysons la conscience en tant que point de cristallisation où convergent toutes les fonctions de l'individu: la conscience en tant que développement de la personne. Et au quatrième nous essayons d'expliquer comment la conscience, au moyen de normes et de dispositions ne cesse de se découvrir et de se déterminer elle-même concrètement et progressivement: la conscience en tant que réalisation de soi. En développant cette théorie nous avons déjà maintes occasions de décrire divers aspects de l'expérience consciencielle. En même temps un certain nombre de conceptions psychologiques courantes concernant

la réalisation morale de soi-même sont soumises à une analyse critique.

La deuxième partie est intitulée: bilan des recherches expérimentales. Nous y cherchons les grandes lignes des travaux, en balançant le pour et le contre des nombreuses voies permettant d'approcher expérimentalement la réalisation morale de soi-même. Conformément au thème de l'investigation nous groupons les recherches en quatre catégories: le jugement moral (conscience des nombres), la conscience de la culpabilité, la conscience proprement dite (sentiment moral intérieur) et la comportement moral (manifestation extérieure de la conscience). La théorie ébauchée dans la première partie, nous sert de nouveau: elle fonctionne maintenant comme cadre d'interprétation des différentes approches expérimentales. Ainsi le bilan prend une fonction double: tout en donnant une orientation critique dans les tentatives entreprises jusqu'ici afin d'examiner la réalisation morale de soi-même, il peut contribuer à poser correctement les questions en vue d'une exploration ultérieure.

La dernière partie s'appelle: responsabilité partagée. Nous y ouvrons une perspective à la psychologie de la réalisation de soi-même pour le proche avenir, accentuons sa tâche, les résultats de la théorie et de la recherche — les première et deuxième parties — fournissant à cette perspective le toile de fond. L'hypothèse fondamentale à laquelle toute étude de la conscience se réduit psychologiquement, s'énonce ainsi: moralité est responsabilité partagée. Elle dépend du milieu environnant et en particulier des stades de la vie dans lesquels l'individu se trouve. A notre époque cette hypothèse se présente d'une façon spéciale. Ce caractère spécial, nous essayons de l'éclaircir en deux chapitres. Au premier ('de la censure à une ouverture sélective') nous nous arrêtons notamment à la question de la flexibilité et de l'ouverture sélective, que la société occidentale actuelle et la formation des théories psychologiques mettent au centre du développement de la conscience. La conscience en revêt un caractère fortement dynamique et relationnel. Au deuxième chapitre ('les phases du devoir') nous décrivons la trame normale de niveaux moraux dans les stades d'enfance. En outre nous soulignons que celle-ci doit être le point de départ d'une révalorisation nouvelle. La réalisation morale de soi-même de l'adolescence à la

vieillesse constitue, psychologiquement parlant, un terrain encore laissé en friche.

(Traduit par Jean Lenders)

Literatuur

1. Aalders W J , Het geweten, Groningen-Batavia, 1935
2. Aarts J F. M G , Zelfbeoordelingen, Amsterdam, 1964
3. Adler A , Menschenkenntnis, Zurich, 1954⁰.
4. Allinsmith W , Conscience and conflict The moral force in personality, Child Development, (1957) 28, 469-476
5. Allport G W , Becoming, Yale Univ Press, 1955
6. Andriessen H , De groei van het geweten, Arnhem, 1965
7. Anfosso L , Das Ehrbarkeitsgefühl bei Kindern, Die Kinderfehler, Zeitschrift für Kinderforschung, 1 (1896), 139-147
8. Archambault P , La formation morale de la jeunesse, P.U F , Paris, 1955
9. Anthony J , Symposion on the contribution of current theories to an understanding of child development IV The system makers: Piaget and Freud, The British Journal of medical psychology, XXX, (1957), 255-269
10. Asch S , Social Psychology, New York, 1953
11. Baan P H A , Het overkoepelend denken. In het grensgebied van psychiatrie en recht, Meppel, 1959
12. Ball F. P , A Test of Group Conformity in the moral judgments of children, The British Journal of Educational Psychology, 25 (1955), 129-130.
13. Barnes E., Punishment as seen by children, Ped. Sem 3 (1894), 235-245
14. Barnes E , Growth of social judgment Studies in Education, 2 (1902), 203-217
15. Baumgarten Franciska, Die Lüge bei Kindern und Jugendlichen, Zeitschrift für angewandte Psychologie, Beiheft 15, 1917
16. Beauvoire -de S , Pour une morale de l'ambiguïté, Paris, 1947⁰.
17. Beets N , Volwassen worden, Utrecht, 1960
18. Bekkers W. M , in: Gods volk onderweg, 1964
19. Bellak L., and S Bellak, Children's Apperception Test (C A T), New York, 1952²
20. Benthem Jutting -van W C S , Onderzoek naar het vaderschap, het vaderschap als ethisch en godsdienstig vraagstuk, Arnhem, 1959.
21. Berg R F., Liegen met en zonder opzet, Utrecht, 1961.
22. Berg -van den J H , Metabologica, Nijkerk, 1962¹¹
23. Berg -van den J H , Leven in meervoud, Nijkerk, 1964
24. Berg -van den J H , Dubieuze liefde in de omgang met het kind, Nijkerk, 1958
25. Berg -van den J. H , Man en vrouw, Wending, 1954.
26. Berg -van den J H , De rêve éveillée van Robert Desoille, Persoon en Wereld, Utrecht, (1953) 212-243
27. Berger E M , The relation between expressed acceptance of self and

- expressed acceptance of others, *Journal of abnormal and social Psychology*, 47 (1952), 778-782
- 28 Berger W, Overdenkingen rondom het menselijk schuldgevoel, *Dux*, (1961), 121-126
 - 29 Bergius R, *Formen des Zukunftserlebnis*, Munchen, 1957.
 - 30 Bergius R, *Entwicklung als Stufenfolge*, *Handbuch der Psychologie*, 3 er Band, *Entwicklungspsychologie*, Gottingen, 1959
 - 30a Berkowitz L, *The development of motives and values in the child*, New York-London 1964
 - 31 Berlyne D E, Recent Developments in Piaget's work, *The British Journal of Educational Psychology*, 27 (1957), 1-12
 - 32 Betterman A O, *Psychologie und Psychopathologie des Wertens*, Meisenheim am Glan, 1949
 - 33 Beun Luitgard, *Het zedelijk oordeel bij kinderen Een experimenteel-psychologisch onderzoek*, Nijmegen-Utrecht, 1934
 - 34 Bierkens P B, *Het denken van de psycholoog*, Assen, 1966
 - 35 Binswanger L, *Grundformen und Erkenntnis des menschlichen Daseins*, Zurich, 1953²
 - 36 Bloom L, A reappraisal of Piaget's theory of moral judgement, *The Journal of genetic Psychology*, 95 (1959), 3-12
 - 37 Boehm Leonore, The Development of conscience a comparison of upper middle class academically gifted children attending catholic and jewish parochial schools, *The Journal of Social Psychology*, 59 (1963), 101-110
 - 38 Boehm Leonore, The Development of conscience of preschool children a cultural and subcultural comparison, *The Journal of Social Psychology*, 59 (1963), 355-360
 - 39 Boehm Leonore, and M L Nass, Social class differences in conscience development, *Child Development*, 33 (1962), 565-574
 - 40 Boehm Leonore, The Development of conscience a comparison of american children of different mental and socio economic levels, *Child Development*, 33 (1962), 575-590
 - 41 Boehm Leonore, The Development of conscience, a comparison of students in catholic parochial schools and public schools, *Child Development* 33 (1962), 591-602
 - 42 Boehm Leonore The Development of indepenence, *Child Development*, 28 (1957), 85-92
 - 43 Boehmer H, *Beitrage zur Psychologie des jugendlichen ungelernten Industriearbeiters*, (Diss), Munster, 1925
 - 44 Boelen B J M, *Eudaemonie en het wezen der ethiek*, Leuven, 1949
 - 45 Bollnow O F, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main, 1956
 - 46 Bollnow O F, *Unruhe und Geborgenheit*, Stuttgart, 1958²
 - 47 Bollnow O F, *Wesen und Wandel der Tugenden*, Frankfurt am Main, 1958
 - 48 Bosch J W, *Mytisch denken of ontmythologiseren?*, *Dux* 32 (1965), 34-47

- 49 Bovet P, Sur le jugement moral, *Elaboration d'un test, L'intermédiaire des Educateurs*, 2 (1914), 54-58
- 50 Bovet P, Les conditions de l'obligation de conscience, *Année psychologique*, 1912
- 51 Boxtel -van J J P, Democratie en menselijke verhoudingen, in F J Th Rutten e a, *Menselijke verhoudingen*, Bussum, 1955, 89-109
- 52 Boye H, *Menschen mit groszen Schatten*, 1945
- 53 Brenninkmeijer G, *Bereidheid tot werken*, Nijmegen, 1966
- 54 Brentjens H, Het sociaal gedrag der oudere jeugd, *Dux* 31, (1964), 571-588
- 55 Brillenburg Wurth G, *Zedelijke opvoeding Grondlijnen der ethische pedagogiek*, Kampen, 1960
- 56 Brinton C, *A history of western morals*, New York, 1959
- 57 Brownfain J J, Stability of the self-concept as a dimension of personality, *Journal of abnormal and social Psychology*, 47 (1952), 597-606
- 58 Buber M, *Die Fragen an den Einzelnen, Dialogisches Leben*, Zurich, 1947
- 59 Buber M, *Schuld und Schuldgefühle*, Heidelberg, 1959
- 60 Buhler Charlotte, *Values in Psychotherapy*, New York, 1962
- 61 Buhler Charlotte, *Praktische kinderpsychologie*, Utrecht, 1949
- 61a Buhler Charlotte, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem*, Wien 1932
- 62 Buhler Charlotte und J Haas, Gibt es Falle in denen mann lügen musz? *Wiener Arbeiten zur padagogischen Psychologie*, 1 (1924)
- 63 Buren -van P, *The secular meaning of the Gospel*, Londen, 1963
- 64 Burton R V and J M Whiting, The absent father and cross-sex identity, *Merril-Palner Quart*, 7 (1961), 85-95
- 65 Burton R V, W Allinsmith, E E Maccoby, Resistance to temptation in relation to sex of child, sex of experimenter and withdrawel of attention, *Journal of Personality and social Psychology*, 3 (1966), 253-258
- 66 Busemann A, *Krisenjahre im Ablauf der menschlichen Jugend*, Ratingen, 1959²
- 67 Buytendijk F J J, *Over de pijn*, Utrecht, 1957³
- 68 Buytendijk F J J, e a, *Massacommunicatie*, Utrecht, 1962
- 69 Buytendijk F J J, *De vrouw*, Utrecht, 1951
- 70 Buytendijk F J J, *De psychologie van de roman*, *Studies over Dos-tojewski*, Utrecht, 1950
- 71 Calon P J A, en J J G Prick, *Psychologische grondbegrippen*, Arnhem, 1962
- 72 Calon P J A, *Over de persoonlijkheid*, College-dictaten, Nijmegen, z j
- 73 Caruso I A, Person und Gewissen, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, 2 (1954) Heft 1.
- 74 Caruso I A, *Bios, Psyche, Person*, Freiburg Munchen, 1957
- 75 Caruso I A, *La notion de responsabilité et de justice immanente*

- chez l'enfant, Archives de Psychologie, t XXIX, (1943), 113-169
- 76 Challaye F, L'enfant et la morale, Paris, 1941
- 77 Chorus A M J, Intelligentie-onderzoek en zijn kwalitatieve verdieping, Utrecht, 1948
- 78 Chorus A M J, Het beeld van de mens in de oude biografie en hagiografie, De Haag, 1962
- 79 Clostermann G, Das weibliche Gewissen, Munster, 1953²
- 80 Coste R, Morale Internationale, L'humanité à la recherche de son âme, Desclée, 1964
- 81 Cymbal, Taschenbuch zur Untersuchung nervöser und psychischer Krankheiten, Berlin, 1909.
- 82 Daim W, Umwertung der Psychoanalyse, Wien, 1951
- 83 Davidson M A, R J Mc Innes and R W Parnell, Personality traits in seven years old children, the distribution of personality traits in seven year old children a combined psychological, psychiatric and somatotype study, The British Journal of Educational Psychology, 27, 1957, 48-61
- 83a Debesse M, L'adolescence, P U F, 1955⁵, 101-111
- 84 Dekema H J, Schuldbeleving bij jongens, Assen, 1963
- 85 Denes M, Recherches sur l'évolution du choix chez des enfants normaux de 3 à 7 ans, Archives de Psychologie, 28 (1940), 52-58
- 86 Dennis Wayne, Group Valuesthrough children's drawings, New York, London, Sydney, 1966
- 87 Dennis W, Animism and related tendencies in Hopi children, Journal of abnormal and social Psychology, 38 (1943), 21-36
- 88 Descouendres Alice, Sur le jugement moral, L'intermédiaire des Educateurs, II, 1914, 54
- 89 Dumont J J, De ontwikkeling van de intelligentie, een monografie over de psychologie van J Piaget, s Hertogenbosch, 1966
- 90 Durkheim E, L'éducation morale, P U F, Paris, 1963⁶
- 91 Durkin D, Children's concepts of justice a comparison with the Piaget data, Child Development, 30 (1959), 59-67
- 92 Durkin D, Children's acceptance of reciprocity as a justice principle Child Development, 30 (1959), 289-296
- 93 Durkin D, Children's concepts of justice, Journal Educ Res 52 (1959), 252-257
- 94 Durr O, Probleme der Gewissens und Gesinnungsbildung, Kernfragen der inneren Schulreform, Heidelberg 1962²
- 95 Ensslen N, Zur Psychologie des Schuldbewusstseins, Archiv für die gesamte Psychologie, 84 (1932), 387-488
- 96 Erikson E H, Childhood and Society, New York, 1963²
- 97 Erikson E H, Insight and responsibility, Lectures on the Ethical Implications of Psychoanalytic Insight, New York, 1964
- 98 Euros, Survival ethics, Hilversum-Antwerpen, 2 (1964-1965)
- 99 Ex J, Menselijke verhoudingen in het gezin, in F J Th Rutten e a Menselijke verhoudingen, Bussum, 1955, 147-155

100. Favez-Boutonier J., La signification du complexe d'Oedipe, L'évolution psychiatrique, 1959, 201-214.
101. Fernald G. G., The defective delinquent, *Class. Differentiation Tests*, American Journal of Insanity, 68 (1912).
102. Fernald G. G., Massachusetts Reformatory Method of Differentiating Defective Delinquents, Med. and surg. Journal, 167 (Boston, 1912), 120 v.
103. Flavell J. H., The developmental psychology of Jean Piaget, Toronto-New York, 1963.
104. Fortmann H. H. M., 'Schuldculturen' en 'Schaamteculturen', Dux 29 (1962) 505-512).
105. Fortmann H. H. M., Het goede, het geweten en de moraal, Dux 20 (1953), 429-491.
106. Fortmann H. H. M., Werkelijkheid en waarde, Hilversum, 1961.
107. Fortmann H. H. M., Wat is er met de mens gebeurd? Utrecht 1959.
108. Fortmann H. H. M., Als ziende de onzienlijke, I, Hilversum-Antwerpen, 1964.
109. Foshay A. W., K. D. Wann, ad ass., Children's social values, An action research study, New York, 1954.
110. Foulquié P., La psychologie contemporaine, Paris, 1951.
111. Franke J., Betrachtungen zur pädagogischen Regulationsfunktion des Psychologen in der Erziehungsberatung, Psychologische Rundschau, XIV, (1963), 3 Heft.
112. Frankenheim H., Die Entwicklung des sittlichen Bewusstseins beim Kinde, Freiburg im Breisgau, 1933.
113. Frankle V. E., Rätzliche Seelsorge, Wien, 1926⁹.
114. Frenkel-Brunswik Else, Social Research and the problem of values: a review, The Journal of abnormal and social Psychology, 49 (1954), 466-471.
115. Freud S., Studien über Hysterie, Gesammelte Werke, 1. Band, London, 1952.
116. Freud S., Das Ich und das Es, Gesammelte Werke, 13. Band, London, 1955⁸.
117. Freud S., Das Unbehagen in der Kultur, Gesammelte Werke, 14. Band, London, 1955².
118. Freud S., Abriss der Psychoanalyse, Gesammelte Werke, 17. Band, London, 1955³.
119. Freud S., über Psychoanalyse, Fünf Vorlesungen, Leipzig-Wien, 1910.
120. Freud S., Zur Einführung des Narzissmus, Gesammelte Werke, 10. Band, London, 1963³.
121. Frey-Rohn L., Das Böse in psychologischer Sicht, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, XIII, (1961), Zürich-Stuttgart.
122. Fromm E., Man for himself, London, 1960⁴.
123. Gabert E., Die Strafe, Stuttgart, 1954.
124. Geer -van de J. P., De mening van de psycholoog. Uiteenzettingen over grenzen en mogelijkheden van de huidige psychologie en haar

toepassingen, Haarlem, z j

- 125 Gesell A , The first five years of live, London, 1959⁸
- 126 Gesell A , The child from five to ten, London, 1946
- 127 Gielen J , Het sociale in opvoeding en opvoedkunde, s Hertogenbosch, 1965
- 128 Gilen L , Das Gewissen bei Jugendlichen, Göttingen, 1956
- 129 Gilen L , Das Gewissen bei funfzehnjährigen, Münster, 1965
- 130 Gilson E , Saint Thomas d Aquin, Paris, 1925
- 131 Gzycki -von P , Wie urteilen Schulkinder uber Funddiebstahl?, Zeitschrift fur Kinderforschung, 8 (1903), 14 26
- 132 Glynn J V Mc , J J Toner, Modern ethical theories, Milwaukee, 1963²
- 133 Graaf -de J , De ethiek van het immoralisme, Ethische Verkenningen, Nijkerk, z j
- 134 Graaf -de J , en R Bakker, De mondige mens tussen goed en kwaad, Utrecht, 1961
- 135 Graaf -de J , Ethiek als waagstuk, in Goed en kwaad, Moderne bezinning op de ethische normen, Utrecht, 1965
- 136 Grinder R E , Parental childrearing practices, conscience and resistance to temptation of sixth grade children, Child Development, 33 (1962), 803 820
- 137 Grinder R E , New techniques for research in children's temptation behavior, Child Development, 32, (1961), 679 688
- 138 Grossouw W , Bijbelse vroomheid, Utrecht Antwerpen, 1954
- 139 Guardini R , De moderne mens en het probleem van de macht, Utrecht, 1959
- 140 Guillaume P , Manuel de psychologie, Paris, 1950
- 141 Gurvitch G , Morale théorique et science des moeurs, Paris, 1938
- 142 Gusdorf G , La découverte de soi, Paris, 1948
- 143 Gusdorf G , Traité de l'existence morale, Paris, 1949
- 144 Gusdorf G , La parole, Paris, 1953
- 145 Habermas P , uBer das Gewissen, Basel, 1930²
- 146 Hafner H , Schulterleben und Gewissen, Stuttgart, 1956
- 147 Hagen E E , On the theory of social change, Illinois, 1962
- 148 Hansen W , Entwicklung des kindlichen Weltbildes, München, 1955⁴
- 149 Harris D B , K E Clark, A M Rose and F Velasek, The relationship of children's home duties to an attitude of responsibility, Child Development, 25 (1954), 29 33
- 150 Harris D B , K E Clark, A M Rose and F Valasek, The Measurement of responsibility in children, Child Development, 25 (1954), 21-28
- 151 Hartshorne H , May M A , Shuttlesworth F K , Studies in the organization of character, New York, 1930
- 152 Harrower M R , Social status and the moral development of the child, British Journal of Educational Psychology, (1934) 1, 75 95
- 153 Havighurst R and D Neugarten, American Indian and white chil-

- dren, Univ of Chicago, 1958
- 154 Havighurst R, and A Davis, A comparison of the Chicago and Harvard studies of social class differences in child rearing, *Americ Social Rev* 20 (1955), 438 442
 - 155 Heckhausen H und L Kemmler, Entstehungsbedingungen der kindlichen Selbständigkeit Der Einfluss der mütterlichen Selbständigkeitserziehung auf die seelisch soziale Schulreife der Sohne, *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie*, Band IV, (1957), 603 622
 - 156 Heide J -ter, *Vrijheid, over de zin van de straf*, Den Haag, 1965
 - 157 Heidegger M, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1953⁷
 - 157a Heinelt J, Psychologie der Strafe und des Strafens, in *Padagogik der Strafe*, Herausgegeben vom Willmann Institut, Herder, Freiburg im Bresgau, 1967, 32-68
 - 158 Hemming J, Some aspects of moral development in a changing society, *The British Journal of Educational Psychology*, 27 (1957), 77-88
 - 159 Hermann, Zur Frage der Prüfung des Besitzstandes an moralischen Begriffen und Gefühlen, *Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie*, 3 (1910), 281 283
 - 160 Hermann, Das moralischen Fühlen und Begreifen bei Imbezillen und kriminell Degenerierten, *Juristisch psychiatrische Grenzfragen* 8, Heft 4/5, (1912)
 - 161 Hermsmeier F, Experimentell-psychologische Untersuchungen zur Charakterforschung, Vergleichende Prüfung der Methoden zur Untersuchung der ethischen Begriffen und Gefühle, *Zeitschrift für angewandte Psychologie*, Beiheft 55, (1931)
 - 162 Hildebrand -von D, *Schijn en waarheid Een kritische analyse van een existentialistische ethica*, Lannoo, 1961
 - 163 Hoefnagels G P, *Anderen dan daders De straffer en een generaalpreventie werking*, Deventer, 1966
 - 164 Hofstaetter, *Die erste Lebenszeit des Kinders in verschiedenen Kulturen*, *Moderne Entwicklungspsychologie*, Berlin, 1956
 - 165 Hollenbach J M, *Sein und Gewissen, über den Ursprung des Gewissensregung*, Baden-Baden, 1954
 - 166 Hollingworth H L, *Psychology and ethics, A study of the sense of obligation*, New York, 1949
 - 167 Horney K, *New Ways of psychoanalysis*, London, 1961⁸
 - 168 Hospers J, *Human conduct, an introduction to the problem of ethics*, New York Burlingame, 1961
 - 169 Huijts J H, *Het M O B als eigentijdse zorg*, in *M O B in beweging*, Utrecht, 1965
 - 170 Huijts J H, e a *Orientaties over gewetensvorming*, Utrecht, 1959
 - 171 Huijts, J H, *Geloof en ongeloof bij de kleuter, Over de samenhang van levenssfeer en geloof*, in *De zorg voor de kleuter*, Utrecht, 1964
 - 172 Huijts J H, *Ouderdom en ontwikkeling*, Hilversum, 1964

- 173 Huijts J H, Het voorbeeld geven, Voorbeeld en psychohygiëne, Dux 29, (1962), 388-396, 464-473
- 174 Huijts J H, Op de grens van lichaam en gedachte, Hilversum, 1961
- 175 Huijts J H, Identificatie met de vader, Dux 33, (1966), 153-169
- 176 Huijts J H, Conflict en identiteit in Toekomst en traditie, Utrecht, 1967
- 177 Jacobsohn-Lask L, uBer die Fernaldische Methode zur Prufung des sittlichen Fuhls und uber ihre weiteren Ausgestaltung, Zeitschrift fur angewandte Psychologie, Beiheft 24, Leipzig, 1920
- 178 Jacobsohn L, Gibt es eine brauchbare Methode, um Aufschluss uber das sittliche Fuhlen eines Jugendlichen zu bekommen?, Zeitschrift fur die gesamte Neurologie und Psychiatrie, 46 (1919), 285-347.
- 179 Jankélévitch V, La mauvaise conscience, Paris, 1951²
- 180 Janse de Jonge A L, De ik-gij verhouding en de ik-zelf verhouding in de neurotische zijnswijze, Amstelveen-Amsterdam, 1948
- 181 Janse de Jonge A L, Onechte schuldgevoelens, Dux, 28 (1961), 135 146
- 182 Janssens L, Personalisme en democratisering, Brussel, 1957
- 183 Jaspers K, Allgemeine Psychopathologie, Berlin Heidelberg, 1948⁵
- 184 Jeanson F, Le problème moral et la pensée de Sartre, Paris, 1947
- 185 Jersild A T, Child Psychology, London, 1963⁵
- 186 Johnson R C, Early studies of children's moral judgments, Child Development, 33 (1962), 603-605
- 187 Johnson R C, A Study of children's moral judgments, Child Development, 33 (1962), 327-354
- 188 Jones E, Leven en werk van Sigmund Freud, I, Hilversum, 1965
- 189 Jones V, Character development in children - an objective approach, Manuel of Child Psychology, New York London, 1963², 781-832
- 190 Jongh de J, Experimenteel onderzoek naar het morele oordeel, Crefeld, 1921
- 191 Jung C G, Das Gewissen in psychologischer Sicht, Studien aus dem C G Jung-Institut, VII, (1958), Zurich Stuttgart, 185 207
- 192 Kant I, Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, Werke VI, Berlin, 1923
- 193 Kant O, Zur Biologie der Ethik, Psychopathologische Untersuchungen uber Schuldgefühl und moralische Idealbildung, zugleich ein Beitrag zum Wesen des neurotischen Menschen, Wien, 1932
- 194 Kelchner Mathilde, Schuld und Suhne im Urteil Jugendlicher Arbeiter und Arbeiterinnen Eine sozial psychologische Untersuchung Zeitschrift fur angewandte Psychologie, Beiheft 63 (1932), 141-199
- 195 Keller W, Das Selbstwertstreben, Munchen-Basel, 1963.
- 196 Kempe G Th, A Snoeck De psychologie van het schuldbewustzijn, Utrecht-Antwerpen, 1948, in Mens en Maatschappij, 25 (1950), 51-56, Recensie
- 197 Kluckhohn Florence Rockwood, Variations in the basic values of family system, in Norman W Bell and Erza F. Vogel, A modern

introduction to the family, Illinois, 1960, 304-315.

198. Kohlberg L., The Development of Children's Orientation Toward a moral Order, I Sequence in the development of moral thought, *Vita Humana*, 6 (1963), 11-33.
199. Kouwer B. J., Het spel der persoonlijkheid, Utrecht, 1963.
200. Korff W., Ehre, Prestige und Gewissen, Köln, 1966.
201. Kraepelin E., Psychiatrie, 4. Band, Leipzig, 1915⁸.
202. Kremers J., Een gemeenschappelijke theorie voor leren en waarnemen?, Nijmegen-Utrecht, 1964.
203. Kretch D. en R. S. Crutchfield, Elements of Psychology, New York, 1965⁸.
204. Krinkels M., Ethiek en cultuur, *Annalen van het Thijmgenootschap*, 50 (1962), III, 269-286.
205. Kroh O., Die Phasen der Jugendentwicklung, Weinheim, 1961³.
206. Kuiper P. C., P. E. Boeke, e.a., Schuldgevoel, in: *Kaleidoscoop voor het maatschappelijk werk*, 2, Lochem, 1958.
207. Kuiper P. C., in: *Nederlands Handboek der Psychiatrie*, Arnhem, 1958.
208. Kunz H., über den Sinn und die Grenzen des psychologischen Erkennens, Stuttgart, 1957.
209. Kunz L., Das Schuldbewusstsein des männlichen Jugendlichen, Luzern, 1949.
210. Kuyer H. J. M., Het kind en zijn ouders, Utrecht, 1961.
211. Kwant R. C., Mens en kritiek, Utrecht, Antwerpen, 1962.
212. Kwant R. C., Het arbeidsbestel. Een studie over de geest van onze samenleving, Utrecht-Antwerpen, 1956.
213. Kwant R. C., De fenomenologie van Merleau Ponty, Utrecht, 1962.
214. Kijm J. M., Kinderen vertellen, een vergelijkend onderzoek, Roermond, 1961.
215. Kijm J. M., De godsdienstig-zedelijke opvoeding van debiele kinderen, 's Gravenhage, z.j.
216. Kijm J. M., Het kind in zijn milieu, in: *Op zoek naar een pedagogisch denken*, Roermond, 1958.
217. Langeveld M. J., Ontwikkelingspsychologie, Groningen, 1963⁵.
218. Langeveld M. J., Studien zur Anthropologie des Kindes, Tübingen, 1956.
219. Langeveld M. J., Piaget's conceptie van kinderspel en spelregels in zijn voorbereidende analyse van de kinderlijke moraliteit, *Verkenning en Verdieping*, Purmerend, 1950, 32-40.
220. Langner Th. S. and St. T. Michael, Life Stress and Mental Health, London, 1963, 158-191.
221. Leclaire S., L'Obsessionnel et son désir, *L'évolution psychiatrique* (1959), 383-408.
222. Leclercq J., Die neue Gesichtspunkte unserer Zeit in der Erforschung der Moral, in: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, München, 1957.

- 223 Leeuwen -van A , Het zedelijke, Annalen van het Thijmgenootschap, 50 (1962)
- 224 Lehr Ursula, Entwicklung und Periodizität, Handbuch der Psychologie, 3 Band, Entwicklungspsychologie, Göttingen, 1959
- 225 Lengert R, Gewissen oder Weltanschauung, Bildung und Erziehung, 15 (1962), 193-202.
- 226 Lerner E, The problem of perspective in moral reasoning, American Journal of Sociology, 43 (1937), 248-269
- 227 Lersch Ph , Aufbau der Person, München, 1954
- 228 Levy-Suhl M, Die Prüfung der sittlichen Reife jugendlicher Angeklagter und die Reformvorschläge Par 56 des deutschen Strafgesetzbuches, Zeitschrift für Psychotherapie und medizinische Psychologie (1912), 3/4 Heft
- 229 Lewin K, A dynamic theory of personality, McGraw Hill, 1935, 170-179
- 230 Lindner R, über kindliche Sitte und Sittlichkeit nach Beobachtung an taubstummen Schülern, Zeitschrift für pädagogische Psychologie, 11 (1910), 568-589
- 231 Lindner R, Moralphysiologische Auswertung freier Kinderzeichnungen von taubstummen Schülern, Zeitschrift für pädagogische Psychologie und experimentelle Pädagogik, 15 (1914), 160-177
- 232 Linschoten J, Aspecten van de seksuele incarnatie, in: Persoon en Wereld, Utrecht, 1953
- 233 Linschoten J, Op weg naar een fenomenologische psychologie, Utrecht, 1959
- 234 Linschoten J, Idolen van de psycholoog, Utrecht, 1964
- 235 Loch W, Biologische und gesellschaftliche Faktoren der Gewissensbildung, Wege zum Menschen, (1961), Göttingen, 346-361
- 236 Loo van de K J M, Prolegomena tot een ontwikkelingspsychologie van het geweten, Gawein, 8, (1960)
- 237 Luckert H R, Konfliktpsychologie, Einführung und Grundlegung, München Basel, 1957
- 238 MacRae D jr, A test of Piaget's theories of moral development, The Journal of abnormal and social Psychology, 49 (1954), 14-18
- 239 Madinier G, La conscience morale, P U F, Paris, 1954
- 240 Maeder A, Der Psychotherapeut als Partner, Zürich Stuttgart, 1957
- 240a Maeder A, De nieuwe zielkunde en het godsdienstig leven, Amsterdam, 1929
- 241 Marcel G, Homo Viator, Aubier, 1944
- 242 Marrou H J, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, Paris, 1948
- 243 Maslow A H, e a New knowledge in human values, New York, 1959
- 243a Maslow A H, Motivation and personality, New York 1954, 353-363
- 244 Marx H, Reise-eindrücke eines Gefängnisarztes in den Vereinigten Staaten, Vierteljahrsschrift für gerichtliche Medizin und öffentliches

Sanitatswesen, 13 Band, (1912)

- 245 Mead Margaret, *Coming of age in Samoa*, New York, 1928
- 246 Merleau Ponty M , *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945
- 247 Metraux Rhoda, The consequences of wrongdoing an analysis of story completions by german children, in M Mead and M Wolfenstein, *Childhood in contemporary cultures*, Chicago 1955, 306-323
- 248 Metzger W , *Stimmung und Leistung*, Munster, 1957
- 249 Meumann C , *Abrisz der experimentellen Padagogik*, Leipzig, 1914
- 250 Meumann C , *Vorlesungen zur Einfuhrung in die experimentelle Padagogik*, Leipzig, 1913²
- 251 Mik G , *Onaangepaste pubers, Dissociaal gedrag bij jongens in de puberteit*, Groningen, 1965
- 252 Miller D R and G E Swanson e a , *Inner conflict and defence*, New York 1960
- 253 Moeurs Martha, *Zur Psychologie der Reueerlebnis*, Archiv fur die gesamte Psychologie, 55 (1926), 298 360
- 254 Monroe W S , *Die Entwicklung des sozialen Bewusstseins der Kinder Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der padagogischen Psychologie*, 3 (1899)
- 255 Morris F J , *The Development of moral values in children*, British Journal of Educational Psychology, 28 (1958), 1-14
- 256 Morrow O H , *Learning theory and personality dynamics*, New York, 1950
- 257 Muchow H H *Jugend und Zeitgeist, Morphologie der Kulturpubertat*, Hamburg 1964²
- 258 Mummery Dorothy V , *Family backgrounds of assertive and non assertive children* Child Development 25 (1954), 63 80
- 259 Muller M , *Untersuchungen uber das Vorbild*, Bern, 1949
- 260 Nabert J , *Eléments pour une éthique*, Paris, 1962
- 261 Nedoncelle M , *La personne humaine et la nature*, P U F , Paris, 1943
- 262 Nevejan M A J M , *Relatieproblematiek in het huwelijk*, in *Huwelijk en relatieproblemen*, Utrecht, 1966
- 263 Nogué J , *Esquisse d un systeme des qualités sensibles*, Paris, 1948
- 264 Noll P , *Die ethische Begrundung der Strafe, Recht und Staat*, Heft 244, (1962), 14 26
- 265 Nuttin G , *Tâche, réussite et échec, theorie de la conduite humaine*, Louvain-Paris, 1961²
- 266 Odier Ch , *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, Neuchâtel, 1947²
- 267 Oldendorff A , *Mensen onder elkaar*, Utrecht, 1961⁴
- 268 Oldendorff A , *De psychologie van het sociale leven*, Utrecht, 1953
- 269 Oosterhout van C , *Psychologie van het geweten*, 's Hertogenbosch, 1931
- 270 Park J N and A J Smith, *Recognition thresholds for value-related words Differences between inner directed and other directed subjects*, Journal of personality and social Psychology, 3 (1966), 248 252

- 271 Parsons T, The superego and the theory of social systems, in Norman W Bell and Esra F Vogel, A modern introduction to the family, Illinois, 1960, 636-648
- 272 Parsons T, Social structure and personality, the father symbol, London, 1964, 34-57
- 273 Peters R S, Ethics and Education, London, 1966
- 274 Peperzak A, Wijsgerige notities ten behoeve van een theologische ethiek, Tijdschrift voor Theologie, 4 (1964)
- 275 Perquin N, Verwerkte en verdrongen sexualiteit, Roermond, 1964
- 276 Perquin N, De pedagogische verantwoordelijkheid van het samenleven, Roermond-Maaseik, 1966
- 277 Pfortner St, Triebleben und sittliche Vollendung, Eine moralpsychologische Untersuchung nach Thomas von Aquin, Freiburg, 1958
- 278 Piaget J, Le jugement moral chez l'enfant, Alcan, 1932
- 279 Picard M, Einbruch in die Kinderseele, Hamburg, 1961
- 280 Pieper J, Traktat über die Klugheit, München, 1955⁵
- 281 Pol van de W A, Wegen tot geloof, Roermond-Maaseik, 1952
- 282 Potatsky C, Die Prüfung auf ethische Empfinden bei Kindern, Zeitschrift für angewandte Psychologie, 27 (1926)
- 283 Pradines M, Traité de psychologie générale, II, 2e deel, Paris, 1948²
- 284 Prins P, Het Geweten, Een exegetisch historisch-dogmatisch onderzoek, Delft, 1937
- 285 Pucelle J, La source des valeurs, Lyon-Paris, 1957
- 286 Quadfasel F, Die Methode Fernald-Jacobsohns, Eine Methode zur Prüfung der moralischen Kritikfähigkeit und nicht des sittlichen Fühlens, Archiv für psychiatrie, 74 (1925), 1-18
- 287 Rahner K, Grenzen van de kerk, Tegen clericale triomfalisten en laicale defaitisten, Hilversum-Antwerpen, 1964
- 288 Rambert Madeleine L, La vie affective et morale de l'enfant Neuchâtel, 1963³
- 289 Redl F en D Wineman, Kinderen die haten, Utrecht, 1963
- 290 Rempeln H, Die seelische Entwicklung in der Kindheit und Reifezeit, München, 1950
- 291 Rempeln H, Psychologie der Persönlichkeit, München-Basel, 1954
- 292 Rettig S, and J S Lee, Differences in moral judgements of South Korean students before and after the Korean revolution, Journal of Social Psychology, 59 (1963), 3-9
- 293 Reve van het G K, Avonden, Verzameld werk, Amsterdam, 1956
- 294 Revers W J, Characterprägung und Gewissensbildung, Nürnberg, 1951
- 295 Révész G, Die Formenwelt des Tastsinnes, Den Haag, 1938
- 296 Riebesell P, Untersuchungen über das Moralitätsalter, Zeitschrift für pädagogische Psychologie, 18 (1917), 376-385
- 297 Riebesell P, über die Beziehungen zwischen Intelligenz und Moralität bei jugendlichen Verwahrlosten, Zeitschrift für pädagogische Psychologie, 20 (1919), 37-44

- 298 Riesman D , The lonely crowd, New York, 1953
- 299 Rodin-Lewis J , La morale de Descartes, P U F , Paris, 1957
- 300 Rogers C R , On becoming a person, Boston, 1961
- 300a Rombach H , Das Wesen der Strafe, in Padagogik der Strafe, Herder, Freiburg 1/Br, 1967
- 301 Roth H , Zur padagogischen Psychologie des Gewissens und der Gewissenserziehung, Jahrbuch fur Psychologie und Psychotherapie, 4, (1957)
- 302 Roth H , Das sittliche Urteil der Jugendlichen, Munchen, 1915
- 302a Rothacker E , Die Schichten der Personlichkeit, Leipzig 1941²
- 303 Ruygers H , Invallen over cultuur en sexualiteit, Bijdragen voor het tijdschrift voor filosofie en theologie, 27 (1966), 278-290
- 304 Rumke H C , De verwerking van schuldgevoelens, in Nieuwe Studies en voordrachten over psychiatrie, Amsterdam, 1953, 137 143
- 305 Rumke H C , Inleiding in de karakterkunde, Haarlem, 1964⁶
- 306 Russel A , Das Kinderspiel, Munchen, 1953
- 307 Sacher H , Beachtung und Auffassung bei Schulanfängern, Ergebnisse mit dem Wartegg Zeichen-Test, in M J Hillebrand, Zum Problem der Schulreife, Schule und Psychologie, Beiheft 2, 1958
- 308 Sander H , Die experimentelle Gesinnungsprüfung, Ihre Aufbau und Methodik, Zeitschrift fur angewandte Psychologie, Beiheft 17 (1920), 59-109
- 309 Sartre J P , L'enfance d'un chef Nederlandse vertaling in De muur, Amsterdam, 1964⁵
- 310 Schaefer M , Elemente zur moralpsychologischen Beurteilung Jugendlicher, Zeitschrift fur padagogische Psychologie und experimentelle Padagogik, 14 (1913), 47 59 90-98
- 311 Schaefer M , Die Moralbegriffe Jugendlicher Die Ausstellung zur vergleichenden Jugendkunde der Geschlechter, Zeitschrift fur padagogische Psychologie und experimentelle Padagogik, 17 (1913), 38 40
- 312 Schallenberger M , Children's rights, Ped Sem , 3 (1894), 87 96
- 313 Scheler M , Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle, 1927³
- 314 Scheler M , Reue und Wiedergeburt, in Vom Ewigen im Menschen, Bern, 1954⁴
- 315 Scheler M , Vorbilder und Führer, Schriften aus dem Nachlass, I Band, Bern, 1957²
- 316 Scheller B , Das Gewissen Eine Analyse von Aufsätzen jugendlicher Rechtsbrecher, Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie, 4 (1955), 137-145
- 317 Schelsky H , Wandlungen der deutschen Familie in der Gegenwart, Stuttgart, 1960⁴
- 318 Schelsky H , Die skeptische Generation, Dusseldorf Köln, 1957
- 319 Schenk V W D , Schuld en schuldgevoel, Dux, 28 (1961), 127-134

320. Schenk-Danziger L., Schulreife und Erziehungsprobleme im Rahmen des Anfangsunterrichts, Handbuch der Psychologie, 10. Band, Pädagogische Psychologie, Göttingen, 1959.
321. Schillebeeckx E., God en mens, Theologische week over de mens, Nijmegen, 1958.
322. Schlink Klara, Die Bedeutung des Sündenbewusstseins in religiösen Kämpfen weiblicher Adoleszenten. Ein religionspsychologisch-empirisch Untersuchung, Archiv für die Gesamte Psychologie, 94 (1935), 271-399.
323. Schneckenburger H., Die Altersentwicklung und Milieubedingtheit des soziaethischen Verständnisses beim proletarischen Kinde, Zeitschrift für angewandte Psychologie, (1932).
324. Scholl R., Das Gewissen des Kindes, Stuttgart, 1956.
325. Sears R. R., E. E. Macoby, and H. Lewin, Patterns of child rearing, Row Peterson, 1957.
326. Sears R. R., Relation of early sozialization experiences to aggression in middle childhood, Journal of abnormal and social Psychology, 63 (1961), 466-492.
327. Shoben E. J., jr., The assesment of parental attitudes in relation to child adjustment, Genet. Psychol. Monograf., 39 (1949), 101-148.
328. Siewerth G., Die Freiheit und das Gute, Freiburg, 1959.
329. Snoeck A., De psychologie van het schuld bewustzijn, Utrecht-Antwerpen, 1948.
330. Snijders J. Th., Zelfcorrectie en zelfkritiek bij kinderen in de kleuterperiode, Utrecht-Brussel, 1946.
331. Soddy K., The mental hygiene movement and the problem of preventive mental health, Psychiatrie der Gegenwart, Band III, Springer Verlag, 1961, 36-50.
332. Sommer B., über neurotische Angst und Schuldgefühle, in: W. Bitter, Angst und Schuld in theologischer und psychotherapeutischer Sicht, Stuttgart, 1959².
333. Spranger E., Psychologie des Jugendalters, Heidelberg, 1951²².
334. Spranger E., über das Gewissen, Menschenleben und Menschheitsfragen, Münschen, 1963.
335. Staal K. W., Verslag van een experimenteel onderzoek naar het zedelijk oordeel van leerlingen bij het middelbaar en voorbereidend hoger onderwijs, Groningen, 1927.
336. Stallaert L., Gemeenschap van bezit en wezen, Pastorale Cahiers, 1 (z.j.), 48-56.
337. Stalpers J. A., Zelfbehoud, aanpassing en cultuur, Arnhem-Zeist, 1964.
338. Stern W., Allgemeine Psychologie, De Haag, 1950.
339. Stern W., Psychologie der frühen Kindheit, Heidelberg, 1952⁷.
340. Stith M. and R. Conner, Dependency and helpfulness in young children, Child Development, 33 (1962), 15-20.
341. Stoffer H., Die Echtheit in antropologischer und konfliktpsycholo-

- gischer Sicht, Munchen Basel, 1963
- 342 Stoffer H, Die Bedeutung der Kindlichkeit in der modernen Welt, Munchen-Basel, 1964
- 343 Stoker H G, Das Gewissen, Erscheinungsformen und Theoriën, Bonn, 1925
- 344 Strasser S, Fenomenologie en empirische menskunde, Arnhem Zeist, 1962
- 345 Strasser S, Das Gemut, Grundgedanken zu einer phanomenologische Philosophie und Theorie des menschlichen Gefuhlsleben Utrecht-Antwerpen, 1956
- 346 Strebel G, Kurze Anleitung zur Schulreife test, Solothurn, 1955
- 347 Tallenbach H, Der Oralsinn und das Atmospharische, Jarhbuch fur Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie, 12 (1965), Heft 4, 254-276
- 348 Thiadens H A, Een experimenteel onderzoek naar de ideale ik-functie bij verstandelijk normale zwakzinnige en verwaarloosde meisjes, Utrecht, 1936
- 349 Thomae H, Langsschnittuntersuchungen zum Problem der Beziehungen zwischen korperlicher und seelischer Entwicklung, Zeitschrift fur experimentelle und angewandte Psychologie, Band IV (1957), 437-450
- 350 Thomae H, Personlichkeit, eine dynamische Interpretation, Bonn, 1966²
- 351 Thomae H, Der Mensch in der Entscheidung, Munchen, 1960
- 352 Thomas St, Summa theologica, I, 9 79, a 12 en 13
- 353 Thurlings J M C, Strijd om nieuwe orde, Sociologische gids, 12 (1965), 89-105
- 354 Trimbos C J B J, De geestelijke gezondheidszorg in Nederland, Utrecht, 1959
- 355 Trimbos C J B J, Man en vrouw, De relatie der seksen in een veranderende wereld, Hilversum-Antwerpen, 1964
- 356 Turiel E, An experimental test of the sequentiality of developmental stays in the child's moral judgments, Journal of Personality and social Psychology, 3 (1966), 611-618
- 357 Ugurel Semin Refia, Moral behavior and moral judgment of children, Journal of abnormal and social Psychology, 47 (1952), 463-474
- 358 Veld Langeveld in 't H M, Gezinssociologie en gezinsbeleid, Utrecht, 1963
- 359 Veldt -van der J, R Odenwald, Psychiatrie en catholicisme, Den Haag, 1954
- 360 Vermeer E A A, Spel en spelpedagogische problemen, Utrecht, 1955
- 361 Vetter A, Natur und Person, Stuttgart, 1949
- 362 Vuyk R, Plaatjes als hulpmiddel bij het kinderpsychologisch onderzoek, Leiden, 1954
- 363 Wallon Germaine H, Les notions morales chez l'enfant, Paris, 1949

364. Warnock M., *Ethics since 1900*, London, 1963³.
365. Weber E., *Das Freizeitproblem*, Anthropologisch-pädagogische Untersuchung, München-Basel, 1963.
366. Wegeler A., *Das Pseudogewissen des Skrupulanten*, *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, (1957), 4, 101-111.
367. Wellek A., *Die Polarität im Aufbau des Charakters*, Bern, 1950.
368. Werff -van der J. J., *Zelfbeeld en zelfideaal*, Assen, 1966.
369. Werner H., *Einführung in die Entwicklungspsychologie*, München, 1953³.
370. White V., *Soul and Psyche, An Enquire into the relationship of Psychiatry and Religion*, London, 1960.
371. Whiting J. W. M. and J. L. Child, *Child training and personality*, Yale Univ. Press, 1953.
372. Wilson C., *De buitenstaander*, Baarn, z.j.
373. Wit -de J., *Problemen rond de moeder-kind relatie*, Arnhem, 1963.
374. Wolfenstein M., *Fun morality: an analysis of recent american child training lecture in: Childhood in Contemporary cultures*, Chicago, 1955.
375. Wolff K., *Psychologie und Sittlichkeit*, Stuttgart, 1958.
376. Wunderle G., *Zur Psychologie der Reue. Ergebnisse einer Rundfrage*, *Archiv für Religionspsychologie*, 1921, 39-106.
377. Wyers A. F., *Over de beleefbaarheid van religieuze schuld*, Dux, 28 (1961), 173-186.
378. Zarncke L., *Kindheit und Gewissen*, *Psychologische Studien*, Freiburg i.Br., 1951.
379. Zbinden. *Das Gewissen in unserer Zeit*, in: *Das Gewissen, Studien aus dem C. G. Jung-Institut*, VII, (1958), Zürich.
380. Zeller W., *Konstitution und Entwicklung*, Göttingen, 1957.
381. Ziehen Th., *Psychiatrie*, Leipzig, 1919⁴.
382. Zillig M., *Eine Schulanfängerin*, *Psychologische Monografie eines sechsjährigen Kindes, Schule und Psychologie*, Heft 13, 1960.
383. Zulliger H., *Umgang mit dem kindlichen Gewissen*, Stuttgart, 1954².

Stellingen

1. De inspraak van etische en kultuurfilosofische disciplines zal bij het psychologisch onderzoek naar moreel gedrag en beleven de juiste vraagstelling bevorderen.
2. De leer van het oedipus-komplex is van veel belang geweest voor de psychologie van het geweten.
3. De training in kommunikatie-vaardigheid verdient veel aandacht in de psychologische opleiding.
4. De makro-sociologische gegevens interfereren onvoldoende in de psycho-hygiënische hulpverlening, met name in het veld der interpersoonlijke relaties.
5. De zogenaamde vaderkrisis berust uiteindelijk op een tekort aan integratie van gezin en samenleving.
6. Liefde voor de natuur bevordert de gezonde uitgroei van het kind.
7. Het onderricht in de etische en religieuze facetten van de levensloophazen moet een noodzakelijk onderdeel genoemd worden van pedagogische opleidingen.
8. De bevindingen der sociale wetenschappen zijn voor de opzet van een pastorale reflexie over de levensloop van veel belang. Deze pastoraal vraagt verder een eigen experimentele verheldering.
9. Door training in de non-directive gespreksvoering onthoudt de zielzorger zich eerder van premature etisch-religieuze duidingen.
10. Het gebruik van wierook kan niet vervangen worden door het roken van sigaren tijdens de eredienst.

